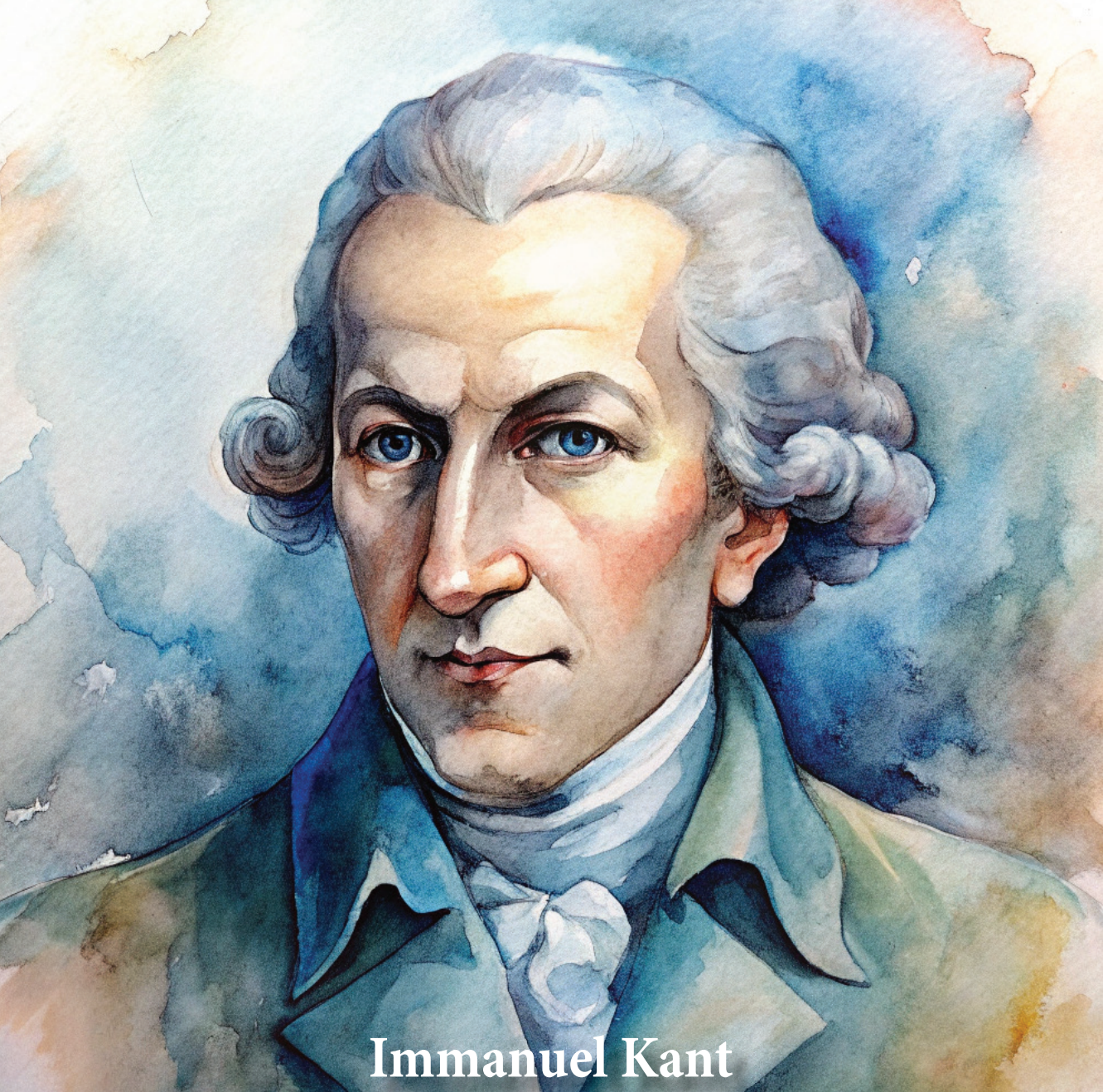




Immanuel Kant

*Kritik Atas*

# NALAR PRAKTIS



JIM & ZAM

**Kritik Atas**  
**NALAR PRAKTIS**

Immanuel Kant



**JIM & ZAM**

**Kritik Atas Nalar Praktis**  
**@Immanuel Kant**

Judul Asli : Crítica da Razão Prática  
Terj. & Prakata : Afonso Bertagnoli  
Edisi Bahasa : Brasil

Versi eBook : eBooksBrasil.com  
Sumber Digital : Digitalisasi dari edisi cetak  
Edições e Publicações Brasil Editora S.A., São Paulo, 1959

Alih Bahasa : Udin Juhrodin  
Tata Letak : Udin Juhrodin  
Desain Sampul : Jim-Zam

ISBN : -

Edisi Terbit : Juli 2025  
Penerbit : Jim-Zam  
Alamat : Perum Griya Sampurna Blok E-136  
Desa Sukadana Kecamatan Cimanggung  
Kabupaten Sumedang  
Jawa Barat - Indonesia

©2004 — Immanuel Kant

Disedekahkan Untuk:  
Para Pecinta Ilmu dan Pengetahuan



## PRAKATA

### UNSUR-UNSUR MORAL DALAM “KRITIK ATAS NALAR PRAKTIS”

**T**ransiisi antara berbagai tingkatan pengetahuan yang dapat kita miliki tentang berbagai hal dan tujuan yang harus diberikan kepada segala sesuatu yang tidak memiliki kegunaan teoretis, telah mendorong Kant untuk menggariskan secara cemerlang KRITIK ATAS NALAR PRAKTIS-nya.

Dalam karyanya yang monumental sebelumnya, ia telah berupaya keras untuk menunjukkan bahwa dari prinsip-prinsip yang secara substansial bersifat teoretis, kita tidak dapat menyimpulkan apa pun yang masuk akal mengenai keilahian. Meskipun tidak menyangkal keberadaan Tuhan, ia berpendapat bahwa melalui teori semata kita tidak akan berhasil mencapai pengetahuan tentang-Nya. Oleh karena itu, ia memberikan alasan atas upayanya yang bersifat destruktif sebelumnya, dengan mengatakan bahwa ia berusaha menghancurkan landasan-landasan ilmiah yang sedang berlaku untuk dapat lebih baik mengukuhkan fondasi iman, iman yang darinya manusia, dalam kapasitasnya sebagai makhluk fana, tidak dapat sepenuhnya melepaskan diri. Kalimatnya yang terkenal—yang kemudian tertulis di nisannya—bahwa dua hal memenuhi hatinya dengan kekaguman dan rasa takzim yang senantiasa baru, yaitu, hukum moral di dalam batinnya dan langit berbintang di atas wujudnya, tidak diragukan lagi merupakan ekspresinya yang paling puitis.

Dalam filsafat Kant, terdapat upaya terus-menerus untuk menunjukkan bahwa metafisika tidak dapat didasarkan pada nalar; moral, sebaliknya, dengan gagah menopang bangunan nalar itu sendiri, setidaknya sebagian besar. Oleh karena itu, dalam agama-agama, moral merupakan semacam balok utama dari fondasi-fondasinya yang nyata.

Bertindaklah sedemikian rupa sehingga maksim dari tindakan kita dapat berlaku pada saat yang sama sebagai prinsip legislasi universal, itulah yang diminta sang filsuf dari kita. Ungkapan ini diperkuat dengan argumen-argumen lain, yang mengatakan kepada kita bahwa sebagaimana determinasi segala sesuatu melalui hukum-hukum membentuk suatu alam, maka bertindak seolah-olah maksim dari tindakan kita harus menjadi yang utama dalam ranah kehendak merupakan sebuah hukum alam universal.

Moral mengarah pada agama, dan tidak mungkin ada atribut-atribut murni kecuali dalam suatu agama yang bermoral. Oleh karena itu, ia memahami bahwa penegasan tentang imortalitas jiwa hadir untuk menjamin subjek moral suatu kondisi yang mutlak diperlukan bagi keberlangsungan usahanya, yang harus bermula dari dalam ke luar, karena kebajikan kehilangan seluruh nilainya ketika ia membiarkan dirinya



ditaklukkan oleh paksaan yang bersifat eksternal. Dengan demikian, setiap agama menjadi terdegradasi oleh pelepasan kepribadian, karena menginginkan segalanya berarti membebani penyangganya secara berlebihan.

Dalam KRITIK ATAS NALAR PRAKTIS, kita melihat dominasi dari suasana moral ini. Bagi sang filsuf, setiap kehendak, sebagai subjek moral, tidak hanya mengandaikan sebuah aturan; melainkan, ia mengarah pada suatu tujuan primordial. Tujuan ini harus sesuai dengan aturan tersebut, dan keduanya membentuk kondisi awal moralitas, yaitu, memungkinkan adanya suatu imperatif kategoris, suatu keniscayaan moral yang absolut. Karena seluruh prinsip etis berada dalam nalar otonom kita, tujuan dari kehendaknya hanya dapat bersifat absolut, sedemikian rupa sehingga ia tidak dianggap sebagai sarana untuk mencapai tujuan lain. Dengan cara ini, kepribadian manusia mengandung satu-satunya tujuan yang absolut.

Kant, dalam mengawali penegasan ini, telah memberikan contoh bahwa setiap kehendak, sebagai subjek moral, tidak hanya mengandaikan sebuah aturan; ia niscaya mengarah pada suatu tujuan, yang harus sesuai dengannya, di mana keduanya menyesuaikan diri dengan kondisi awal, yakni kemungkinan dari imperatif kategoris tersebut. Pelaksanaan kebebasan, dalam kepenuhannya, bagaimanapun, tidak terpisahkan dari konsep moral. “Kita harus, maka kita bisa”. Dalam lingkungan ini, kemurnian niat akan selalu berjuang melawan pengaruh maksim-maksim yang disarankan oleh kecenderungan-kecenderungan yang muncul. Ini adalah medan yang kompleks, karena dalam ketidakmungkinan kita untuk melihat bagaimana kebebasan kita memilih aturan-aturan perilakunya, sifat dasar kita, sesuai dengan aturan-aturan itu, tidak lebih dari menandai batas-batas pengetahuan. Dengan ini, potensi praktis nalar tidak diabaikan begitu saja. Seluruh prinsip moral—demikian Kant menegaskan—terletak pada nalar otonom kita.

Immortalitas jiwa, suatu syarat yang mutlak diperlukan bagi keberlangsungan abadi dari usaha moral, menjadi nyata dalam doktrin ini. Dan dengan demikian kita sampai pada ranah kategori—yang sangat berbeda definisinya dari kategori-kategori Aristotelian—yang dibutuhkan oleh pemahaman untuk mengatasi pengalaman, sama seperti nalar yang terkandung dalam prinsip Ide-ide: “Menurut pandangan saya,”—kata sang filsuf—“itu adalah konsep-konsep niscaya, yang objeknya, bagaimanapun, tidak dapat diberikan dalam pengalaman.”

Dengan menimbang bahwa Ide-ide ini berada dalam kodrat nalar secara absolut, sebagaimana kategori-kategori berada dalam kodrat pemahaman, ia menegaskan bahwa jika Ide-ide itu menyajikan sebuah ilusi, maka ilusi ini tidak terhindarkan, meskipun kita dapat mencegah bujukan semacam itu.

“Otonomi,”—kata sang filsuf—“adalah prinsip dari martabat kodrat manusia dan dari setiap kodrat yang bernalar.”

Bagaimana sebagian besar umat manusia, seiring berjalannya waktu, di sektor politik, telah menjauh dari diktum Kantian ini, merupakan sebuah fenomena yang akan menawarkan ladang penyelidikan yang luas bagi para sosiolog di masa depan, terutama di tanah air Kant sendiri, tempat otonomi kehendak begitu sering tunduk pada kekuatan-kekuatan yang menaklukkan dari para penuntut yang paling menjijikkan... Memang benar bahwa karunia untuk melihat masa depan tidak selalu

bersemayam dalam benak para filsuf dan, seperti yang dikatakan Yesus, tidak ada nabi yang dihormati di negerinya sendiri. Namun, dalam arti tertentu, teori-teori ini tumbuh subur laksana parasit pada pohon-pohon Kantian dan Hegelian yang rimbun, menjadi lahan subur bagi penanaman ekstremisme sayap kanan dan kiri.

Namun, keadilan menuntut kita untuk mengatakan bahwa tidak ada yang lebih baik dalam merancang sebuah perdamaian abadi dan sebuah liga bangsa-bangsa selain filsuf besar dari Prusia itu.

Bagi seseorang yang menganggap moralitas sebagai hubungan antara tindakan dengan otonomi kehendak, yaitu, dengan legislasi universal yang dapat dibentuk oleh maksim-maksimnya, dunia kontemporer pastilah akan membuatnya terjerumus ke dalam kebingungan yang tak terselami. Ini karena rasa hormat, legalitas, dan moralitas merupakan penggerak-penggerak dari nalar murni praktis.



Kehendak yang secara absolut baik adalah kehendak yang tidak dapat menjadi buruk, yang, konsekuensinya, maksimnya dapat ditegakkan sebagai hukum universal, “tanpa bertentangan dengan dirinya sendiri”. Oleh karena itu, kehendak bebas dan kehendak yang tunduk pada hukum-hukum moral merupakan satu kesatuan. Sebab setiap hukum moral didasarkan pada otonomi kehendak ini, yaitu, dari sebuah kehendak bebas yang, secara niscaya, memiliki kemungkinan untuk selaras, dengan mengikuti hukum-hukum universal, dengan segala sesuatu yang harus ia patuhi. Bahkan hukum-hukum psikologis pun tidak luput dari hal ini, dalam pemikiran Kantian, karena asosiasi tidak boleh mengakui penggerak lain selain yang bersifat moral; ia harus menyucikan dirinya dari kelemahan takhayul dan kegilaan fanatisme, bahkan di dalam sebuah agama, karena, meskipun hanya ada satu agama, mungkin saja terdapat berbagai macam keyakinan.

Dalam konsepsi genial mengenai *NOUMENA*, dalam realitas-realitas misterius ini, kodrat dalam dirinya sendiri, dalam hal yang dipahami oleh nalar ini, kita melihat doktrin Kantian berkembang dengan gemilang.

Sang filsuf juga berusaha untuk menyingkirkan semua elemen empiris dari moralitas, karena elemen ini, alih-alih memperkuatnya, justru menodai kemurnian adat istiadat. Kehendak yang sepenuhnya baik, sebagaimana telah dicontohkan, adalah kehendak yang tampil independen dari semua pengaruh prinsip-prinsip kontingen yang dapat diberikan oleh pengalaman, karena objek dari kecenderungan-kecenderungan hanya memiliki nilai bersyarat.

Kita meminta kepada filsafat pengetahuan tentang seluruh kodratnya dan, dengan itu, hukum-hukumnya sendiri, meskipun kita khawatir bahwa filsafat itu sendiri akan menjadi bentara bagi mereka yang menyarankan adanya suatu indera alamiah, “atau entah kodrat pelindung apa”.

Tidak diperlukan daya penetrasi yang tajam untuk mengetahui apa yang harus kita lakukan agar kehendak kita menjadi baik secara moral. Rumusnya berulang kali ditegaskan oleh Kant: “Bertindaklah selalu seolah-olah maksim dari tindakanmu harus ditegakkan oleh kehendakmu sebagai sebuah hukum alam universal.”

Sang filsuf berpendapat, kami ulangi, bahwa setiap elemen empiris yang ditambahkan pada prinsip moralitas, alih-alih memperkuatnya, justru menodai sepenuhnya kemurnian adat istiadat. Apa yang membentuk nilai sejati dan berbobot dari suatu kehendak yang secara absolut baik adalah penegasan independen dari faktor tindakannya, di hadapan kemungkinan pengaruh prinsip-prinsip kontingen yang dapat diberikan kepadanya oleh pengalaman. Mengenai kecenderungan-kecenderungan, objek-objeknya hanya memiliki nilai sesekali.

Bagi Kant, imperatif praktis dapat diterjemahkan sebagai berikut, sesuai dengan pernyataan-pernyataan yang telah dijelaskan: “Bertindaklah sedemikian rupa sehingga engkau selalu dapat memperlakukan kemanusiaan, baik dalam dirimu sendiri maupun dalam diri sesamamu, sebagai tujuan; jangan pernah menggunakannya hanya sebagai sarana”.

Ketika kita menyajikan suatu pengetahuan sebagai ilmu, tegas Kant, pertama-tama perlu untuk menentukan dengan tepat apa yang menjadi kekhasannya dan apa yang membedakannya dari pengetahuan lain. Dari situlah fungsi berbagai KRITIK yang dirumuskan oleh filsuf besar dari Königsberg.

Sama seperti sumber-sumber pengetahuan metafisik tidak dapat bersifat empiris, penilaian-penilaian dari pengalaman selalu bersifat sintetis.

Dengan demikian, nalar yang menghasilkan prinsip-prinsip pengetahuan murni dan yang memberinya hukum-hukum, adalah, ketika ia merupakan nalar praktis, penyebab yang menciptakan norma-norma tindakan moral dan hukum moral, yang tidak hanya memberi kita orientasi bagi opini-opini kita tetapi juga bagi perilaku kita.

Kritik pengetahuan Kantian mencakup beberapa aspek, seperti aspek positif, yang bertujuan pada pengetahuan eksperimental dan didasarkan pada fondasi yang kokoh, bentuk-bentuk murni intuisi, dalam ruang dan waktu, serta menyajikan konsep-konsep rasional, seperti kategori-kategori. Dalam pengalaman, kita menemukan prinsip-prinsip fundamental yang lebih pasti dan aman daripada semua tindakan yang terisolasi, yang memungkinkan adanya sikap yang seragam secara keseluruhan.

Menurut salah seorang kritikusnya, demonstrasi-demonstrasi Kant dapat diwujudkan dalam beberapa ekspresi dasar. Pengetahuan kita merupakan produk dari pengolahan serangkaian sensasi yang harmonis dengan bantuan kecerdasan yang diperlukan. Persepsi yang kita miliki tentang kesan-kesan kita, dalam tatanan intuitif ruang dan waktu, mengungkapkan bahwa hukum-hukum tersebut dapat diterapkan.

Adapun bentuk-bentuk murni intuisi, seperti ruang dan waktu, selain hukum-hukum fundamental nalar (seperti prinsip kausalitas dalam kategori-kategori), tidak berasal dari pengalaman, melainkan, justru memungkinkan pengalaman dalam objektivasi suatu konjugasi sensasi yang harmonis. Hanya selama kita dapat mengalami kesan-kesan yang diberikannya kepada kita, prinsip-prinsip fundamental nalar dapat diterapkan, karena bagi kita hanya hal-hal yang konkret dan berbeda yang dapat dialami, yaitu, dengan peristiwa-peristiwa masing-masing. Objektivasi kita terdiri dari memasukkannya secara radikal ke dalam suatu kesatuan yang harmonis. Namun, korelasi universal ini tidak dapat sepenuhnya berada dalam jangkauan kita, karena hal itu diberikan kepada kita sebagai sesuatu yang tidak diketahui.



Karena harus berorientasi pada hukum-hukum pengetahuan, filsafat tidak dapat mengambil sebagai dasar awal pernyataan apa pun tentang berbagai hal. Dengan demikian, dengan menganggap orientasi yang berangkat dari benda-benda sebagai realis dan yang didasarkan pada ide-ide sebagai idealis, filsafat sejati haruslah idealis, meskipun ini tidak berarti penegasan bahwa kebenaran hanya terkandung dalam doktrin tertentu, karena banyak yang mendambakan kebenaran dan pengetahuan tentang dunia, meskipun mereka bertindak dengan cara yang berbeda. Demikianlah kita melihat prinsip-prinsip fundamental pengetahuan bertindak sebagai stimulus dalam diri setiap manusia, di mana predikat ini harus diwujudkan melalui tindakan.

Dengan berpijak pada keyakinan akan stimulus-stimulus yang mendorong kita untuk bertindak dalam tatanan spiritual, kita menemukan kepastian pengetahuan, sama seperti kita harus mencari penyebab untuk setiap fenomena. Pengetahuan (nalar murni) memberikan semacam tindakan, yang mengkonseptualisasikan makna praktisnya. Seluruh kepastian pengetahuan didasarkan pada keyakinan yang tenang dan tak tergoyahkan akan berbagai stimulus yang mendorong kita untuk bertindak dalam tatanan spiritual, sebuah sektor di mana kita menemukan konjugasi langsung antara filsafat teoretis dan praktis. Dari situlah muncul, dalam penegasan Kantian, primasi nalar praktis. Kehendak bersifat moral ketika tidak bertentangan dengan tujuan sekunder apa pun di hadapan dirinya sendiri; ia adalah kehendak yang melakukan kebaikan demi kesenangan melakukannya. “Baik di alam semesta maupun di luarnya, kita tidak dapat membayangkan apa yang dapat dianggap baik tanpa batasan apa pun; tetapi adalah mungkin bagi sesuatu untuk memaksakan dirinya sebagai niat baik”. Marilah kita memenuhi kewajiban demi kewajiban itu sendiri; marilah kita bertindak sedemikian rupa sehingga maksim dari niat itu sendiri dapat setiap saat menjadi prinsip hukum umum.

Mengingat definisi-definisi ini, karena niat yang lurus adalah hal tertinggi yang ada di alam semesta, semua umat manusia harus diperlakukan dengan hormat, mengingat bahwa setiap orang diberi kesempatan untuk mencapai puncak niat yang lurus itu.

Kebangkitan kembali Tuhan yang kita saksikan dalam KRITIK ATAS NALAR PRAKTIS hanyalah bersifat vokabular, karena dalam karya monumentalnya sebelumnya sang filsuf tidak menyangkal keilahian; ia hanya memerangi argumen-argumen palsu yang sedang berlaku mengenai pembuktian keberadaan-Nya—kita dapat mempertimbangkan, mengenai poin ini sekali lagi—dengan mengatakan bahwa dari prinsip-prinsip yang murni teoretis tidak ada hal berharga yang dapat diperoleh mengenai keilahian. Hukum-hukum alam, prinsip-prinsip penelitian ilmiah, tidak tersebar dan tersembunyi dalam realitas alamiah; mereka ada dan hidup hanya dalam pemikiran, berasal dari pemikiran itu sendiri. Mereka sama sekali bukan merupakan pemaksaan sewenang-wenang yang dapat dilakukan oleh realitas eksternal kepada kita, melainkan, sebuah penyingkapan diri, di dalam batin kita, sebuah kekuatan kreatif dari kecerdasan kita. Dari sini muncullah bidang penerapan yang tak terbatas, di mana pemikiran berkembang ke segala arah, dalam domain yang berkorelasi dengan pengalaman, mengingat bahwa setiap dorongan untuk penelitian tidak boleh berasal dari kekuatan asing tetapi, sebaliknya, harus muncul dari dirinya sendiri. Di dalam “dunia kebenaran” inilah, tempat kita masuk dengan ditopang oleh kriteria verifikasi,

kita memperoleh kesadaran bahwa kita dapat mengetahui sebanyak kita bertindak. Filsafat Kantian tidak dapat mendambakan gelar kemuliaan yang lebih besar daripada penegasan radikal atas prinsip ini.

A. B.

## DAFTAR ISI

|                                                                        |    |
|------------------------------------------------------------------------|----|
| Prakata: Unsur-unsur Moral dalam “Kritik atas Nalar Praktis”           |    |
| — Afonso Bertagnoli .....                                              | v  |
| Daftar Isi .....                                                       | xi |
| Prolog Penulis .....                                                   | 1  |
| Pendahuluan – Mengenai Gagasan tentang Kritik atas Nalar Praktis ..... | 11 |

### BAGIAN PERTAMA: TEORI ELEMENTER NALAR MURNI PRAKTIS

#### BUKU PERTAMA: ANALITIKA NALAR MURNI PRAKTIS

|                                                                 |    |
|-----------------------------------------------------------------|----|
| Bab Pertama – Tentang Prinsip-prinsip Nalar Murni Praktis ..... | 15 |
| I – Tentang Deduksi Prinsip-prinsip Nalar Murni Praktis .....   | 35 |
| II – Tentang Hak Nalar Murni dalam Penggunaan Praktisnya .....  | 41 |
| Bab Kedua – Tentang Konsep Objek Nalar Murni Praktis .....      | 49 |
| Tentang Tipik Penilaian Murni Praktis .....                     | 57 |
| Bab Ketiga – Tentang Daya Pendorong Nalar Murni Praktis .....   | 61 |
| Elusidasi Kritis atas Analitika Nalar Murni Praktis .....       | 75 |

#### BUKU KEDUA – DIALEKTIKA NALAR MURNI PRAKTIS

|                                                                                                           |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Bab Pertama – Tentang Suatu Dialektika Nalar Murni Praktis secara Umum .....                              | 93  |
| Bab Kedua – Tentang Dialektika Nalar Murni dalam Penentuan Konsep Kebaikan Tertinggi (Summum Bonum) ..... | 97  |
| I – Antinomi Nalar Praktis .....                                                                          | 99  |
| II – Solusi Kritis atas Antinomi Nalar Praktis .....                                                      | 100 |
| III – Tentang Primasi Nalar Murni Praktis dalam Kesatuannya dengan Nalar Spekulatif .....                 | 105 |
| IV – Immortalitas Jiwa sebagai Sebuah Postulat Nalar Murni Praktis .....                                  | 107 |
| V – Keberadaan Tuhan sebagai Postulat Nalar Murni Praktis .....                                           | 108 |
| VI – Mengenai Postulat-postulat Nalar Murni Praktis secara Umum .....                                     | 114 |
| VII – Tentang Bagaimana Sebuah Amplifikasi Nalar Murni Dapat Dipahami .....                               | 116 |
| VIII – Tentang Persetujuan yang Muncul dari Suatu Kebutuhan Nalar Murni ..                                | 122 |
| IX – Tentang Proporsi Daya Mengenal yang Disesuaikan dengan Determinasi Praktis Manusia .....             | 126 |

*Daftar Isi*

BAGIAN KEDUA: METODOLOGI NALAR MURNI PRAKTIS ..... 129

Konklusi ..... 139

Daftar Indeks ..... 141

IMMANUEL KANT  
KRITIK ATAS NALAR PRAKTIS



*“Dua hal memenuhi jiwa dengan kekaguman dan rasa takzim yang senantiasa baru dan semakin bertambah, semakin sering dan tekun pemikiran merenungkannya: langit berbintang di atasku dan hukum moral di dalam diriku.”*







## PROLOG PENULIS

**A**lasan mengapa risalah ini tidak berjudul “Kritik atas Nalar Murni Praktis”, melainkan hanya *Kritik atas Nalar Praktis* secara umum, kendatipun paralelismenya dengan nalar spekulatif seolah menuntut judul yang pertama, akan dijelaskan secara memadai dalam risalah ini. Risalah ini harus menetapkan bahwa *nalar murni praktis itu ada*, dan untuk tujuan itu, ia mengkritik seluruh *daya praktisnya*. Jika berhasil dalam hal itu, maka ia tidak perlu mengkritik *daya murni* itu sendiri untuk melihat apakah nalar, sebagai *daya* semacam itu, tidak melampaui dirinya sendiri dengan mengklaim karakteristik tersebut secara gegabah (seperti yang terjadi pada nalar spekulatif). Jika, sebagai nalar murni, ia benar-benar praktis, maka hal itu dengan sendirinya menunjukkan sifat imanennya beserta konsep-konsepnya, dan sia-sialah segala perdebatan yang menentang kemungkinan perwujudannya.

Dengan *daya* ini, ditegaskan pula secara definitif *kebebasan transendental*, dalam makna absolut yang dibutuhkan oleh nalar spekulatif dalam penggunaan konsep kausalitas, untuk menyelamatkan dirinya dari antinomi yang tak terhindarkan saat ia hendak menilai *yang tak-bersyarat* dalam rangkaian hubungan kausalnya sendiri. Namun, konsep tentang *yang tak-bersyarat* ini hanya dapat ditegaskan oleh nalar secara problematis, yang mustahil untuk dipahami tanpa memastikan realitas objektifnya, semata-mata agar tidak terjerumus ke dalam skeptisisme yang mendalam dan diserang esensinya sendiri oleh dugaan ketidakmungkinan dari sesuatu yang, setidaknya sebagai sesuatu yang dapat dipertimbangkan, harus ia biarkan berlaku.

Konsep kebebasan, bersamaan dengan realitasnya, menjadi terbukti melalui sebuah hukum apodiktis dari nalar praktis dan merupakan *batu penjuru* bagi seluruh bangunan sistem nalar murni, termasuk nalar spekulatif, dan semua konsep lainnya (yaitu konsep tentang *Tuhan* dan *imortalitas*) yang, sebagai Ide-ide belaka, tetap tanpa penyangga dalam nalar spekulatif, kini menautkan diri<sup>(1)</sup> padanya dan, bersamanya serta melaluinya, memperoleh konsistensi dan realitas objektif; yakni, kemungkinannya terbukti oleh fakta bahwa *kebebasan* itu nyata, karena Ide ini menampakkan dirinya melalui hukum moral.

Akan tetapi, kebebasan, pada gilirannya, adalah satu-satunya di antara semua Ide nalar spekulatif yang kemungkinannya kita ketahui (*wissen*) *a priori* tanpa, bagaimanapun, memahaminya secara mendalam (*einzusehen*), karena ia merupakan

---

<sup>1</sup> *alindo-se* dalam sumber asli yang didigitalisasi. Mungkin seharusnya *aliando-se* (menyatukan/menautkan diri). Terjemahan ini mengikuti makna yang dimaksudkan. [CE - Catatan Editor]

syarat <sup>(2)</sup> dari hukum moral, suatu hukum yang kita ketahui. Adapun Ide-ide tentang Tuhan dan imortalitas bukanlah syarat dari hukum moral, melainkan hanyalah syarat dari objek niscaya suatu kehendak yang ditentukan oleh hukum tersebut, yakni, oleh penggunaan nalar murni kita yang semata-mata praktis; dengan demikian, mengenai Ide-ide ini, kita dapat menegaskan bahwa kita tidak mengetahui maupun memahami secara mendalam, bukan hanya realitasnya, tetapi bahkan kemungkinannya pun tidak. Namun, bagaimanapun juga, Ide-ide tersebut adalah syarat-syarat penerapan kehendak yang ditentukan secara moral pada objeknya, yang dianugerahkan kepadanya *a priori* (kebaikan tertinggi). Konsekuensinya, kemungkinannya dapat dan harus diandaikan dalam hubungan praktis ini, tanpa, bagaimanapun, mengetahui atau memahaminya secara teoretis. Untuk tuntutan terakhir ini, dalam pengertian praktis, cukuplah bahwa Ide-ide tersebut tidak mengandung ketidakmungkinan (kontradiksi) internal. Namun, di sini terdapat suatu dasar persetujuan (*Fürwahrhaltens*) yang semata-mata subjektif, jika dibandingkan dengan nalar spekulatif, tetapi yang secara objektif sah bagi sebuah nalar yang juga murni, meskipun praktis, dan melaluinya Ide-ide tentang Tuhan dan imortalitas diberikan realitas objektif, otoritas, dan bahkan keniscayaan subjektif (sebuah tuntutan nalar murni) untuk mengandaikannya, tanpa, bagaimanapun, memperluas jangkauan nalar ke dalam pengetahuan teoretis, melainkan hanya kemungkinannya, yang sebelumnya hanyalah *problema* dan di sini menjadi *penegasan*, yang diberikan, dan dengan demikian penggunaan praktis Nalar menemukan kesatuannya dengan elemen-elemen teoretis. Tuntutan ini tidaklah identik dengan tuntutan hipotetis dari suatu maksud spekulasi yang sewenang-wenang, yang mengharuskan untuk mengandaikan sesuatu jika seseorang ingin, dalam spekulasi, menggunakan nalar secara penuh, melainkan sebuah tuntutan yang *absah* (*gesetzliches*) untuk mengandaikan sesuatu, yang tanpanya apa yang harus ditetapkan secara niscaya sebagai tujuan dari tindakan dan kelalaian tidak dapat terjadi.

Oleh karena itu, tentu akan lebih memuaskan bagi nalar spekulatif kita untuk menyelesaikan masalah-masalah ini dengan sendirinya dan tanpa basa-basi, serta menyimpannya sebagai pengetahuan (*Einsicht*) untuk penggunaan praktis; tetapi daya spekulasi kita tidak berada dalam keadaan yang begitu menguntungkan. Mereka yang membanggakan diri atas pengetahuan setinggi itu, seharusnya tidak menyimpannya untuk diri mereka sendiri, melainkan memaparkannya untuk ujian dan penilaian publik. Mereka ingin membuktikan; bagus sekali! Buktikanlah, dan jika mereka menang, kritik akan meletakkan senjatanya di kaki mereka. *Quid statis? Nolunt. Atqui licet esse beatis* <sup>(3)</sup>. Akan tetapi, karena pada kenyataannya mereka tidak akan berani melakukannya, mungkin karena mereka tidak mampu, kita harus mengambil kembali senjata-senjata itu, untuk mencari penggunaan moral dari nalar dan mendasarkan

2 Agar tidak ada yang menilai menemukan inkonsistensi di sini, karena sekarang saya menyebut kebebasan sebagai syarat dari hukum moral dan kemudian, dalam risalah yang sama ini, menegaskan bahwa hukum moral adalah syarat di bawah mana kita dapat memperoleh kesadaran akan kebebasan, saya hanya ingin mengingatkan di sini bahwa kebebasan tidak diragukan lagi adalah *ratio essendi* (alasan keberadaan) dari hukum moral, tetapi hukum moral adalah *ratio cognoscendi* (alasan pengetahuan) dari kebebasan. Seandainya hukum moral tidak, di dalam nalar kita, dipikirkan dengan jelas sebelumnya, kita tidak akan pernah menilai diri kita berwenang untuk mengakui sesuatu seperti kebebasan (bahkan jika ini tidak bertentangan dengan dirinya sendiri). Tetapi jika tidak ada kebebasan sama sekali, maka hukum moral tidak akan mungkin ditemukan di dalam diri kita.

3 Horatius. *Satires*, I, 1-19.

padanya konsep-konsep tentang Tuhan, kebebasan, dan imortalitas, yang untuk kemungkinannya, spekulasi itu tidak menemukan jaminan yang memadai.

Di sini jugalah, untuk pertama kalinya, teka-teki kritik dijelaskan, yakni bagaimana mungkin menolak realitas objektif pada penggunaan supra-inderawi dari kategori-kategori dalam spekulasi, namun tetap memberikannya realitas tersebut dalam kaitannya dengan objek-objek nalar murni praktis; sebab hal ini pastilah tampak tidak konsisten, selama penggunaan praktis ini hanya diketahui melalui namanya. Namun, jika melalui analisis lengkap terhadap yang terakhir ini, kita sekarang dibawa pada keyakinan bahwa realitas yang dipikirkan ini tidak sampai pada suatu determinasi teoretis dari kategori-kategori, maupun pada perluasan pengetahuan apa pun ke ranah supra-inderawi, melainkan hanya dimaksudkan untuk menandakan bahwa dalam kasus apa pun, dalam hubungan ini, ada suatu objek yang berkorespondensi dengannya, karena kategori-kategori itu terkandung dalam determinasi *a priori* yang niscaya dari kehendak atau terkait secara tak terpisahkan dengan objeknya, maka inkonsistensi itu akan lenyap, karena penggunaan konsep-konsep itu berbeda dari yang dibutuhkan oleh nalar spekulatif.

Kini, di sisi lain, tampaklah sebuah konfirmasi yang sangat memuaskan dan yang sebelumnya hanya dapat diharapkan dari cara berpikir yang konsisten dari kritik spekulatif, yaitu: bahwa kritik spekulatif telah berusaha keras untuk memberikan nilai sebagai fenomena belaka kepada objek-objek pengalaman, termasuk subjek kita sendiri, namun meletakkan benda-dalam-dirinya-sendiri sebagai dasarnya, dan, akibatnya, bersikeras untuk tidak menganggap seluruh dunia supra-inderawi sebagai fiksi dan konsepnya sebagai hampa isi. Dan kini, di sisi lain, nalar praktis, dengan sendirinya dan tanpa bersekongkol dengan nalar spekulatif, memberikan realitas kepada sebuah objek supra-inderawi dari kategori kausalitas, yaitu, *kebebasan* (meskipun, sebagai konsep praktis, juga hanya untuk penggunaan praktis) dan dengan demikian mengkonfirmasi, melalui sebuah fakta, apa yang di sana hanya dapat *dipikirkan*. Pada saat yang sama, penegasan yang aneh namun tak terbantahkan dari kritik spekulatif, bahwa bahkan subjek yang berpikir bagi dirinya sendiri, DALAM INTUISI INTERNAL, hanyalah fenomena, juga menerima konfirmasi penuhnya di sini, dalam kritik atas nalar praktis, sedemikian rupa sehingga ia pasti akan sampai padanya, bahkan jika kritik pertama tidak pernah membuktikan proposisi tersebut. <sup>(4)</sup>

Oleh karena itu, saya juga memahami bahwa keberatan-keberatan paling penting yang diajukan kepada saya sejauh ini terhadap kritik tersebut, berkisar tepat pada kedua poin ini, yaitu: di satu sisi, realitas objektif dari kategori-kategori yang diterapkan pada *noumena*,<sup>(5)</sup> yang ditolak dalam pengetahuan teoretis dan ditegaskan

4 Penyatuan kausalitas sebagai kebebasan dengan kausalitas sebagai mekanisme alamiah, dengan menegaskan yang pertama melalui hukum moral dan yang kedua melalui hukum alam, dalam satu dan subjek yang sama, yaitu manusia, adalah mustahil tanpa merepresentasikan manusia ini sebagai *mahluk dalam dirinya sendiri* dalam kaitannya dengan yang pertama, dan sebagai *fenomena* dalam kaitannya dengan yang kedua, dalam kasus pertama dalam kesadaran murni, dan dalam kasus kedua, dalam kesadaran empiris. Tanpa ini, kontradiksi nalar dengan dirinya sendiri tidak terhindarkan.

5 *Noumeno* - Kami mempertahankan ejaan dari sumber yang didigitalisasi, yang lebih dekat dengan bahasa Yunani (*noúmenon*), daripada ejaan modern lainnya. Dalam terjemahan ini, digunakan istilah *noumenon* (jamak: *noumena*) yang umum dalam wacana filsafat. [CE - Catatan Editor]

dalam pengetahuan praktis; di sisi lain, tuntutan paradoksal untuk menjadikan diri sendiri sebagai *noumenon* selaku subjek kebebasan, tetapi pada saat yang sama, juga, sebagai *fenomenon* dalam kesadaran empiris diri sendiri, dalam kaitannya dengan alam. Selama belum ada konsep yang pasti tentang moralitas dan kebebasan, orang tidak dapat menduga, di satu sisi, apa yang dapat diletakkan sebagai *noumenon* pada dasar dari yang dianggap sebagai *fenomenon*, dan, di sisi lain, apakah dalam kasus apa pun masih mungkin untuk membentuk konsep tentang *noumenon* tersebut, setelah sebelumnya mendedikasikan semua konsep pemahaman murni, dalam penggunaan teoretisnya, secara eksklusif untuk fenomena belaka. Hanya sebuah kritik yang cermat atas nalar praktis yang dapat menyingkirkan kesalahpahaman ini dan menyoroti dengan terang cara berpikir yang konsisten, yang justru merupakan keunggulan terbesarnya.

Cukuplah apa yang telah diuraikan untuk membenarkan bahwa dalam karya ini, konsep-konsep dan prinsip-prinsip dari nalar murni spekulatif, yang telah melalui kritik khususnya, terkadang, bagaimanapun, ditinjau kembali, suatu keadaan yang, dalam kasus lain, tidak sesuai dengan alur sistematis sebuah ilmu yang sedang dibangun (karena hal-hal yang sudah dinilai seharusnya, secara wajar, hanya disebutkan dan tidak dipertanyakan lagi); tetapi hal ini di sini diizinkan dan bahkan diperlukan, karena nalar, dengan konsep-konsep itu, dipertimbangkan dalam peralihan ini dengan penggunaan yang sama sekali berbeda dari yang dibuat di sana. Akan tetapi, peralihan ini meniscayakan perbandingan antara penggunaan lama dengan yang baru, untuk menonjolkan hubungan di antara keduanya. Dengan demikian, pertimbangan-pertimbangan semacam itu, dan antara lain, yang sekali lagi ditujukan pada konsep kebebasan dalam penggunaan praktis nalar murni, tidak boleh dianggap sebagai sisipan yang mungkin hanya berfungsi untuk mengisi kekosongan dalam sistem kritik nalar spekulatif (karena sistem ini sudah lengkap dalam objeknya) dan, seperti yang biasa terjadi dalam konstruksi yang tergesa-gesa, untuk menempatkan penanda dan penyangga di kemudian hari. Sebaliknya, itu adalah bagian-bagian sejati yang memperlihatkan hubungan sistem, yang memungkinkan kita untuk mengenal sekarang, dalam paparan nyatanya, konsep-konsep yang di sana hanya dapat disajikan secara problematis. Peningat ini terutama berlaku untuk konsep kebebasan, yang mengenainya harus dicatat dengan heran bahwa banyak orang menyombongkan diri telah memahaminya dengan baik dan mampu menjelaskan kemungkinannya, dengan hanya mempertimbangkannya dalam hubungan psikologis, padahal, jika mereka sebelumnya memeriksanya dengan cermat dari sudut pandang transendental, mereka harus mengakui betapa ia niscaya sebagai konsep problematis dalam penggunaan penuh nalar spekulatif, sekaligus ketidakmungkinan untuk memahaminya sepenuhnya; dan jika mereka beralih dengannya ke penggunaan praktis, mereka harus sampai dengan sendirinya pada penentuan konsep ini secara tepat dalam kaitannya dengan prinsip-prinsipnya, sesuai dengan determinasi itu sendiri, yang menyajikan begitu banyak kesulitan dalam penerimaannya. Konsep kebebasan adalah batu sandungan bagi semua empiris, tetapi juga merupakan kunci prinsip-prinsip praktis yang paling luhur bagi para moralis kritis, yang dengan ini memahami bahwa mereka harus secara niscaya bertindak secara rasional. Oleh karena itu, saya meminta pembaca untuk tidak sambil lalu membaca bagian di akhir analitika yang akan membahas konsep ini.

Menilai apakah sebuah sistem, seperti sistem nalar murni praktis yang<sup>(6)</sup> dikembangkan di sini dari kritik atas nalar tersebut, membutuhkan banyak atau sedikit usaha, terutama agar tidak meleset dari sudut pandang yang tepat di mana keseluruhannya dapat digariskan dengan benar, adalah sesuatu yang harus saya serahkan kepada mereka yang akrab dengan pekerjaan semacam ini. Tentu saja, karya ini mengandaikan *Landasan Metafisika Kesusilaan*, tetapi hanya sejauh karya itu memperkenalkan kita secara sementara dengan prinsip kewajiban dan menyajikan serta membenarkan sebuah formula tertentu darinya<sup>(7)</sup>; selebihnya, karya ini akan cukup dengan sendirinya.

Bahwa pembagian semua ilmu praktis, yang akan membuat karya ini lengkap (*zur Vollständigkeit*), tidak disertakan, sebagaimana yang dilakukan dalam kritik nalar spekulatif, juga menemukan dasar yang sah dalam konstitusi daya rasional praktis ini. Selain itu, penentuan kewajiban-kewajiban partikular sebagai kewajiban manusia, untuk kemudian membaginya, hanya mungkin jika, sebelumnya, konsep penentuan ini (manusia) telah dikenal menurut konstitusi yang dengannya ia nyata, meskipun hanya sejauh yang diperlukan dalam kaitannya dengan kewajiban secara umum; tetapi pengetahuan ini bukan milik kritik atas nalar praktis secara umum, yang hanya harus memberikan secara lengkap prinsip-prinsip kemungkinan, jangkauan, dan batas-batas nalar praktis, tanpa acuan khusus pada nalar manusia. Pembagian di sini menjadi milik sistem ilmu pengetahuan dan bukan sistem kritik.

Kepada seorang kritikus dari *Landasan Metafisika Kesusilaan* itu, seorang yang tajam dan pencinta kebenaran, namun tetap selalu layak dihormati, yang menegur saya bahwa konsep *kebaikan* belum ditegakkan di sana (seperti yang, menurut pendapatnya, dapat dilakukan) sebelum prinsip moral<sup>(8)</sup>, saya yakin telah

6 [yang] - Tambahan pada edisi ini, yang dianggap sebagai koreksi atau kelalaian dari sumber digital. [CE - Catatan Editor]

7 Seorang kritikus yang ingin mengatakan sesuatu untuk mencela karya ini, telah mengenai sasaran lebih dari yang mungkin ia yakini sendiri, dengan mengatakan bahwa tidak ada prinsip moralitas baru yang dipaparkan di dalamnya, melainkan hanya sebuah formula baru. Tetapi siapa yang bermaksud untuk memperkenalkan sebuah prinsip baru dari semua moral, dan dengan demikian menciptakannya, seolah-olah, untuk pertama kalinya? Seolah-olah, sebelum dia, dunia telah hidup tanpa mengetahui apa itu kewajiban, atau dalam kesalahan yang konstan mengenai hal itu! Tetapi orang yang tahu apa artinya bagi seorang matematikawan sebuah formula yang menentukan dengan sangat tepat, tanpa kesalahan, apa yang harus dilakukan untuk menyelesaikan sebuah problema, tidak akan menilai bahwa sebuah formula yang menjalankan fungsi semacam itu dalam kaitannya dengan semua kewajiban secara umum, adalah sesuatu yang tidak signifikan atau berlebihan.

8 Keberatan berikut dapat diajukan kepada saya: — Mengapa Anda tidak juga menjelaskan terlebih dahulu konsep daya berkehendak atau perasaan senang? Namun, pengamatan semacam itu tidak adil, karena, secara adil, penjelasan itu seharusnya dianggap sebagai bagian dari psikologi. Tetapi, sesungguhnya, definisi di sana dapat disusun sedemikian rupa sehingga ia menempatkan perasaan senang sebagai dasar dari determinasi daya berkehendak (seperti yang juga biasa terjadi); maka, menurut ini, prinsip tertinggi dari filsafat praktis niscaya akan menjadi empiris, sesuatu yang bagaimanapun harus diputuskan terlebih dahulu dan yang sepenuhnya dibantah dalam kritik ini. Oleh karena itu, saya ingin memberikan penjelasan ini di sini sebagaimana mestinya, untuk membiarkan, sebagaimana mestinya, poin yang diperdebatkan ini tidak terselesaikan pada awalnya. — *Kehidupan* adalah daya yang dimiliki oleh suatu makhluk untuk bertindak menurut hukum-hukum dari daya berkehendak. *Daya berkehendak* adalah daya dari makhluk yang sama itu untuk, melalui representasi-representasinya, menjadi penyebab dari realitas objek-objek dari representasi-representasi tersebut. *Kesenangan* adalah representasi dari keselarasan antara objek atau tindakan dengan kondisi-kondisi subjektif dari kehidupan, yaitu, dengan daya kausalitas dari sebuah representasi dalam kaitannya dengan realitas objeknya (atau dari determinasi kekuatan-kekuatan subjek untuk tindakan yang menghasilkannya). Untuk kritik ini, saya tidak memerlukan konsep-konsep yang diambil dari psi-



menjawabnya dengan memuaskan di bagian kedua dari analitika. Demikian pula, saya telah mempertimbangkan beberapa kritik lain yang sampai ke tangan saya, yang berasal dari orang-orang yang menunjukkan dalam hati mereka keinginan untuk menemukan kebenaran (karena mereka yang hanya memandang sistem lama mereka dan telah memutuskan terlebih dahulu apa yang harus disetujui atau tidak disetujui, tidak meminta penjelasan apa pun yang dapat menentang pendapat pribadi mereka); dan saya akan terus bertindak demikian di masa mendatang.

Ketika menyangkut penentuan suatu daya khusus dari jiwa manusia dalam sumber, isi, dan batas-batasnya, seseorang tidak dapat, tentu saja, menurut sifat pengetahuan manusia, memulai dari bagian-bagian jiwa, melalui paparan yang tepat dan lengkap dari bagian-bagian ini (sejauh hal ini dimungkinkan, mengingat situasi elemen-elemen kita yang telah diperoleh saat ini). Tetapi ada perhatian kedua, yang lebih filosofis dan arsitektonis, yaitu: memahami dengan tepat ide keseluruhan, dan, berangkat dari sana, dalam suatu daya nalar murni, mempertimbangkan semua bagian itu dalam hubungan timbal baliknya satu sama lain, menurunkannya dari konsep keseluruhan itu. Pengujian dan jaminan ini hanya mungkin melalui pengetahuan yang paling intim dengan sistem, dan mereka yang, karena penyelidikan pertama, telah merasa jemu, dan karenanya menilai bahwa tidak ada gunanya memperoleh pengetahuan ini, tidak mencapai tingkat kedua, yaitu: pandangan atas keseluruhan, yang merupakan sebuah kemunduran sintetis ke arah apa yang sebelumnya diberikan secara analitis. Tidaklah mengherankan jika mereka menemukan inkonsistensi di semua bagian, meskipun kekosongan yang mereka duga tidak ditemukan dalam sistem itu sendiri, tetapi hanya dalam alur pemikiran mereka yang tidak koheren.

Sehubungan dengan risalah ini, saya tidak takut akan celaan karena ingin memperkenalkan bahasa baru, karena modus pengetahuan yang dibahas di sini, dengan sendirinya mendekati popularitas. Pengamatan ini mengenai kritik pertama juga tidak mungkin terlintas dalam benak siapa pun yang tidak hanya mengamatinya, tetapi juga memikirkannya secara matang. Menciptakan kata-kata baru justru ketika bahasa itu sendiri tidak kekurangan ungkapan untuk konsep-konsep tertentu, adalah upaya kekanak-kanakan untuk membedakan diri di antara keramaian, bukan melalui pemikiran baru dan benar, melainkan dengan kedok pakaian baru pada setelan lama. Namun, jika para pembaca tulisan itu mengetahui ungkapan-ungkapan yang lebih populer yang, meskipun demikian, dapat sesuai dengan pemikiran tersebut, sama

---

kologi; sisanya akan disediakan oleh kritik itu sendiri. Mudah dirasakan bahwa pertanyaan apakah kesenangan harus selalu diletakkan sebagai dasar dari daya berkehendak, atau apakah juga, di bawah kondisi-kondisi tertentu, kesenangan hanya mengikuti determinasi dari daya ini, dibiarkan tidak diputuskan oleh penjelasan ini, karena ia hanya terdiri dari catatan-catatan dari pemahaman murni, yaitu, kategori-kategori yang tidak mengandung sesuatu yang empiris. Kehati-hatian semacam itu sangat dianjurkan dalam seluruh filsafat, meskipun seringkali diabaikan, yang terdiri dari tidak mengantisipasi penilaian-penilaiannya melalui sebuah definisi yang berani, sebelum analisis lengkap dari konsep, suatu analisis yang seringkali baru tercapai sangat terlambat. Juga akan diamati di seluruh jalannya kritik (baik dari nalar teoretis maupun praktis) bahwa di dalamnya ditemukan banyak kesempatan untuk melengkapi berbagai cacat dari cara kerja dogmatis lama dari filsafat dan untuk menghilangkan kesalahan-kesalahan yang tidak diamati sampai ketika penggunaan konsep-konsep nalar diperluas hingga mencakup keseluruhannya ().

() Merujuk pada teks: *...als wenn man von Begriffen cinem Gebrauch der Vernunft macht, der auf's Ganze derselben geht.* (seolah-olah seseorang membuat penggunaan konsep-konsep nalar yang mencakup keseluruhannya).

seperti yang tampaknya telah saya lakukan, atau jika mereka membanggakan diri dapat menunjukkan ketidakkonsistenan pemikiran itu sendiri, dan, akibatnya, dari setiap ungkapan yang menunjuknya, dengan itu mereka akan memberikan saya sebuah kebaikan besar, pertama karena saya hanya ingin dipahami, dan dalam kasus kedua, mereka akan melakukan sebuah pekerjaan yang berjasa bagi filsafat. Tetapi selama pemikiran-pemikiran itu tetap ada, saya sangat meragukan bahwa dapat ditemukan ungkapan-ungkapan yang memadai dan sekaligus lazim untuknya <sup>(9)</sup>.

Dengan cara ini maka akan ditemukanlah, sekarang, prinsip-prinsip *a priori* dari daya-daya jiwa, yakni daya mengenal dan daya berkehendak, yang ditentukan menurut syarat-syarat, jangkauan, dan batas-batas penggunaannya, dan dengan demikian, diletakkanlah sebuah landasan yang kokoh bagi suatu filsafat yang sistematis, teoretis dan praktis, sebagai ilmu pengetahuan.

Hal terburuk yang dapat terjadi sehubungan dengan upaya-upaya ini adalah seseorang membuat penemuan tak terduga bahwa tidak ada di mana pun, dan tidak mungkin ada, pengetahuan *a priori* apa pun. Tetapi bahaya semacam itu tidak ada. Itu sama saja seperti seseorang yang hendak menunjukkan melalui nalar bahwa tidak ada nalar. Sebab kita hanya mengatakan bahwa kita mengetahui sesuatu melalui nalar ketika kita sadar bahwa kita juga dapat mengetahui sesuatu, bahkan jika hal itu tidak disajikan kepada kita dalam pengalaman; akibatnya, pengetahuan rasional dan

---

9 Jauh lebih dari ketidakpahaman itu, saya khawatir, dalam kasus ini, bahwa kadang-kadang beberapa ungkapan yang saya coba fokuskan dengan sangat hati-hati akan disalahtafsirkan, agar tidak membiarkan konsep yang dirujuknya menjadi cacat. Dengan demikian, dalam tabel kategori-kategori dari nalar praktis, di bawah judul moralitas, yang *diperbolehkan* dan yang *tidak diperbolehkan* (secara praktis-objektif mungkin dan tidak mungkin), dalam penggunaan bahasa sehari-hari memiliki makna yang hampir sama dengan kategori yang segera mengikutinya, yaitu *keajiban* dan yang *bertentangan dengan kewajiban*; tetapi di sini yang pertama harus berarti apa yang sesuai atau bertentangan dengan sebuah kaidah praktis yang semata-mata *mungkin* (seperti, misalnya, solusi dari semua problema geometri dan mekanika); yang kedua, apa yang berada dalam hubungan yang sama dengan sebuah hukum yang benar-benar berada di dalam nalar secara umum; dan perbedaan makna ini juga tidak sepenuhnya asing bagi penggunaan bahasa sehari-hari, meskipun jarang. Jadi, misalnya, seorang orator tidak diizinkan untuk menciptakan kata-kata atau konstruksi baru; bagi seorang penyair hal itu diizinkan sampai batas tertentu: dalam kedua kasus ini, tidak ada pertanyaan tentang kewajiban. Tidak ada yang bisa menghalangi seseorang yang ingin merusak reputasinya sebagai orator. Di sini hanya menyangkut perbedaan antara imperatif-imperatif sebagai landasan determinasi yang *problematis*, *asertoris*, dan *apodiktis*. Dengan cara yang sama, dalam catatan di mana saya menempatkan, berhadapan satu sama lain, ide-ide moral tentang kesempurnaan praktis menurut berbagai mazhab filsafat, saya membedakan ide *kebijaksanaan* (*Weisheit*) dari ide *kekudusan* (*Heiligkeit*), meskipun, pada dasarnya dan secara objektif, saya menyatakannya identik. Tetapi dalam kasus itu saya memahami dengan kebijaksanaan apa yang diklaim oleh manusia (kaum Stoa), yaitu, secara subjektif, sebagai sebuah kualitas yang diatribusikan pada manusia. (Mungkin istilah *kebajikan*, yang begitu sering digunakan oleh kaum Stoa, dapat lebih baik menandai karakteristik dari mazhab mereka). Tetapi ungkapan sebuah *postulat* dari nalar murni praktis masih dapat menjadi yang paling banyak menimbulkan salah tafsir, jika di dalamnya dicampuradukkan dengan makna yang dimiliki oleh *postulat-postulat matematika*, yang membawa di dalamnya sendiri kepastian apodiktis. Namun, yang terakhir ini mempostulatkan kemungkinan dari sebuah tindakan yang objeknya telah diketahui sebelumnya, secara *a priori*, secara teoretis, dengan kepastian total, sebagai mungkin. Yang pertama, di sisi lain, mempostulatkan kemungkinan dari sebuah objek (Tuhan dan imortalitas jiwa) bahkan melalui hukum-hukum praktis yang apodiktis, oleh karena itu hanya untuk sebuah nalar praktis; sesungguhnya, kepastian dari kemungkinan yang dipostulatkan ini sama sekali bukan teoretis, dan akibatnya bukan apodiktis, yaitu, ia bukanlah sebuah keniscayaan yang diketahui dalam kaitannya dengan objek, melainkan sebuah pengakuan yang niscaya dalam kaitannya dengan subjek, untuk pemenuhan hukum-hukumnya yang objektif, tetapi praktis; oleh karena itu ia hanyalah sebuah hipotesis yang niscaya. Untuk keniscayaan yang subjektif, namun benar dan tak bersyarat dari nalar ini, saya tidak dapat menemukan ungkapan yang lebih baik.

pengetahuan *a priori* adalah hal yang sama. Mencoba menarik keniscayaan dari sebuah proposisi pengalaman (*ex pumice aqua*) dan dengannya memberikan juga universalitas sejati pada suatu penilaian (suatu universalitas yang tanpanya tidak ada penalaran apa pun, dan konsekuensinya bahkan tidak ada kesimpulan melalui analogi, karena analogi adalah sebuah universalitas dan sebuah keniscayaan objektif, setidaknya yang diasumsikan, yang karena itu selalu mengandaikan kebenaran), adalah sebuah kontradiksi yang nyata. Menggantikan keniscayaan subjektif, yakni, kebiasaan, dengan keniscayaan objektif yang ditemukan dalam penilaian-penilaian *a priori*, berarti menolak kemampuan nalar untuk membuat penilaian tentang objek, yaitu, untuk mengetahui objek dan apa yang berkenaan dengannya; itu berarti, misalnya, bahwa ketika sesuatu sering terjadi dan selalu mengikuti keadaan sebelumnya, kita tidak bisa mengatakan bahwa dari yang satu ini dapat disimpulkan yang lain itu (karena ini akan berarti keniscayaan objektif dan konsep tentang sebuah hubungan *a priori*), melainkan hanya dapat mengharapkan kasus-kasus serupa (seperti pada hewan), yang pada dasarnya setara dengan menyangkal konsep sebab-akibat sebagai sesuatu yang keliru dan sekadar tipuan pikiran. Jika kita ingin memperbaiki cacat pada validitas objektif dan, akibatnya, validitas universal ini, dengan berdalih bahwa tidak ada dasar apa pun untuk menganggap bahwa makhluk rasional lain memiliki cara representasi yang berbeda, yang memberi kita sebuah kesimpulan yang masuk akal, maka hasilnya adalah bahwa ketidaktahuan kita akan lebih berguna dalam memperluas pengetahuan kita daripada semua meditasi. Sebab hanya berdasarkan itu, karena kita tidak mengenal makhluk rasional lain di luar manusia, kita akan memiliki hak untuk menganggap mereka tersusun dengan cara yang identik dengan cara kita mengenal diri kita sendiri, yaitu, bahwa kita akan benar-benar mengenal mereka. Saya bahkan tidak menyebutkan di sini bahwa bukan universalitas persetujuan yang membuktikan validitas objektif suatu penilaian (katakanlah, validitasnya sebagai pengetahuan), melainkan bahwa, bahkan jika universalitas itu muncul secara kebetulan, hal itu tetap tidak dapat memberikan bukti kesesuaian dengan objek; sebaliknya, hanyalah validitas objektif yang menjadi dasar dari kesepakatan universal yang niscaya.

HUME akan sangat menyukai sistem empirisme universal ini pada prinsipnya, sebab, seperti yang diketahui, ia tidak meminta lebih dari ini, yaitu: agar sebagai ganti dari seluruh signifikansi objektif keniscayaan dalam konsep sebab-akibat, diandaikanlah sebuah signifikansi yang semata-mata subjektif—yakni, kebiasaan—untuk menolak setiap penilaian nalar tentang Tuhan, kebebasan, dan imortalitas; dan ia tentu sangat cakap untuk (jika prinsip-prinsip itu saja yang diberikan kepadanya) menyimpulkan konsekuensi-konsekuensi darinya dengan semua ketegasan logis. Namun, Hume sendiri tidak menjadikan empirisme begitu universal hingga mencakup matematika di dalamnya. Ia menganggap proposisi-proposisi matematika sebagai analitis, dan, jika itu benar, maka proposisi-proposisi itu pada kenyataannya akan bersifat apodiktis, meskipun, terlepas dari segalanya, tidak ada kesimpulan apa pun yang dapat ditarik darinya mengenai suatu daya nalar tertentu untuk juga menemukan penilaian-penilaian apodiktis dalam filsafat, yaitu, penilaian-penilaian yang bersifat sintetis (seperti prinsip kausalitas). Tetapi jika seseorang menerapkan empirisme prinsip secara universal, maka matematika pun akan termasuk di dalamnya.

Maka, jika matematika jatuh ke dalam kontradiksi dengan nalar yang hanya mengakui prinsip-prinsip empiris, sesuatu yang tak terhindarkan dalam antinomi, mengingat matematika secara tak terbantahkan membuktikan keterbagian tak-terbatas dari ruang, sementara empirisme tidak dapat mengakuinya, maka bukti demonstrasi yang paling kuat sekalipun berada dalam kontradiksi yang nyata dengan kesimpulan-kesimpulan yang dianggap ditarik dari prinsip-prinsip pengalaman dan, seperti orang buta dari CHESELDEN, kita harus bertanya: Apa yang menipuku: penglihatan atau perabaan? (Empirisme didasarkan pada keniscayaan yang *dirasakan* [*gefühlten*]; rasionalisme pada keniscayaan yang *dipahami* [*eingesehen*]). Dan dengan demikian empirisme universal menampakkan dirinya sebagai skeptisisme sejati, yang dalam signifikansi tak terbatas seperti itu telah dilekatkan pada Hume namun secara keliru<sup>10</sup>), karena Hume, setidaknya, meninggalkan matematika sebagai batu uji yang pasti bagi pengalaman, sementara skeptisisme tidak mengakui batu uji apa pun (yang tidak akan pernah dapat ditemukan di luar prinsip-prinsip *a priori*) bagi pengalaman, meskipun pengalaman itu, terlepas dari segalanya, tidak hanya terdiri dari perasaan-perasaan belaka, tetapi juga dari penilaian-penilaian.

Namun, karena di era filosofis dan kritis ini empirisme semacam itu hampir tidak dapat dianggap serius, yang mungkin tidak lebih dari sekadar latihan bagi daya penilaian dan, untuk menyoroti, melalui kontras, keniscayaan prinsip-prinsip rasional *a priori*, kita dapat berterima kasih kepada mereka yang ingin mendedikasikan diri pada pekerjaan yang tidak begitu instruktif ini.

---

<sup>10</sup> Nama-nama yang menunjuk pada keanggotaan dalam sebuah sekte selalu membawa serta banyak ketidakadilan, seolah-olah kita berkata: N. adalah seorang idealis. Sebab meskipun ia tidak hanya sepenuhnya mengakui, tetapi juga bersikeras bahwa pada representasi-representasi kita tentang benda-benda eksternal, berkorespondensiilah objek-objek nyata dari benda-benda eksternal, ia, bagaimanapun, berpendapat bahwa bentuk dari intuisi tentangnya tidak bergantung pada mereka, tetapi hanya pada jiwa manusia.





## PENDAHULUAN

### MENGENAI GAGASAN TENTANG KRITIK ATAS NALAR PRAKTIS

Penggunaan teoretis nalar berurusan dengan objek-objek dari daya mengenal semata, dan sebuah kritik atas nalar, yang berkenaan dengan penggunaan ini, sesungguhnya hanya merujuk pada daya murni pengetahuan, karena daya ini membangkitkan kecurigaan, yang juga segera terkonfirmasi, bahwa ia dengan mudah tersesat melampaui batas-batasnya, ke dalam objek-objek yang tak terjangkau, atau bahkan ke dalam konsep-konsep yang saling bertentangan. Dengan penggunaan praktis nalar, terjadi hal yang sangat berbeda. Di dalamnya kita melihat nalar berurusan dengan dasar-dasar determinasi kehendak, yang merupakan sebuah daya untuk menghasilkan objek-objek yang bersesuaian dengan representasi-representasi atau, setidaknya, untuk menentukan dirinya sendiri dalam mewujudkan objek-objek tersebut, entah daya fisik memadai untuk itu atau tidak, yaitu, daya untuk menentukan kausalitasnya. Dengan demikian, nalar, setidaknya, dapat mencukupi untuk determinasi kehendak, serta selalu memiliki realitas objektif, selama ia hanya berkaitan dengan kehendak itu sendiri. Maka, pertanyaan pertama yang muncul di sini adalah: apakah nalar murni, dengan sendirinya saja, cukup untuk determinasi kehendak, ataukah ia hanya bisa menjadi dasar determinasi kehendak sebagai sesuatu yang dikondisikan secara empiris?

Pada titik ini, muncullah sebuah konsep kausalitas, yang dibenarkan oleh kritik atas nalar murni, meskipun tidak mampu untuk dipaparkan secara empiris, yaitu, konsep *kebebasan*; dan jika sekarang kita dapat menemukan dasar untuk membuktikan bahwa kualitas ini pada kenyataannya ada pada kehendak manusia (dan demikian pula pada kehendak semua makhluk rasional), maka dengan ini tidak hanya ditunjukkan bahwa nalar murni dapat bersifat praktis, tetapi juga bahwa hanya nalar murni, dan bukan nalar yang terbatas secara empiris, yang bersifat praktis secara tak bersyarat. Oleh karena itu, kita harus menyusun bukan sebuah kritik atas *nalar murni praktis*, melainkan hanya sebuah kritik atas *nalar praktis secara umum*. Nalar murni, jika keberadaannya telah ditunjukkan terlebih dahulu, tidak memerlukan kritik apa pun. Ia sendiri mengandung aturan untuk kritik atas seluruh penggunaannya. Kritik atas nalar praktis secara umum, dengan demikian, memiliki kewajiban untuk menyingkirkan pretensi dari nalar yang dikondisikan secara empiris yang hendak memberikan, dengan sendirinya secara eksklusif, dasar bagi determinasi kehendak. Hanya penggunaan nalar murni, ketika telah ditetapkan bahwa nalar murni itu ada,



yang bersifat *imanen*; sedangkan apa yang dikondisikan secara empiris, yang mengklaim dominasi eksklusif, di sisi lain, bersifat *transenden*, yang mewujudkan dirinya dalam tuntutan-tuntutan dan perintah-perintah yang sepenuhnya melampaui lingkupnya, yang justru merupakan hubungan kebalikan dari apa yang dapat kita katakan tentang nalar murni dalam penggunaan spekulatifnya.

Namun, karena yang menjadi dasar pengetahuan di sini, bagi penggunaan praktis, adalah selalu nalar murni, maka pembagian sebuah kritik atas nalar praktis harus disusun dalam rencana umumnya menurut kritik nalar spekulatif. Oleh karena itu, kita juga harus memiliki sebuah *Teori Elementer* dan sebuah *Teori Metode* dari nalar praktis; dalam yang pertama, sebagai bagian pertama, sebuah *Analitika*, sebagai aturan kebenaran, dan sebuah *Dialektika*, sebagai pemaparan dan solusi atas ilusi dalam penilaian-penilaian nalar praktis. Tetapi tata urutan subdivisi analitika sekali lagi akan berbalikan dengan yang digunakan dalam kritik atas nalar murni spekulatif. Dalam kritik yang sekarang, kita akan memulai dari *prinsip-prinsip*, lalu ke *konsep-konsep*, dan dari sana, sejauh mungkin, menuju *indra*; sebaliknya, pada nalar spekulatif, kita memulai dari *indra*, dan harus berakhir pada *prinsip-prinsip*. Sebabnya adalah karena kini kita harus berurusan dengan suatu *kehendak*, dan harus mempertimbangkan nalar bukan dalam kaitannya dengan objek-objek, melainkan dengan kehendak ini dan kausalitasnya. Sebab, prinsip-prinsip dari kausalitas yang tak dikondisikan secara empiris harus menjadi permulaan, dan hanya setelah itu, barulah kita dapat mencoba untuk menetapkan konsep-konsep kita mengenai dasar determinasi dari kehendak semacam itu dan penerapannya pada objek-objek, dan akhirnya, pada subjek dan kepekaan inderawinya. Hukum kausalitas melalui kebebasan, yaitu, sebuah prinsip murni praktis, dalam hal ini, secara niscaya merupakan titik awal, yang menentukan objek-objek yang secara eksklusif dapat dirujuknya.

# BAGIAN PERTAMA

dari Kritik atas Nalar Praktis



TEORI ELEMENTER NALAR MURNI PRAKTIS

**BUKU KESATU**  
**ANALITIKA NALAR MURNI PRAKTIS**



## BAB PERTAMA

### TENTANG PRINSIP-PRINSIP NALAR MURNI PRAKTIS

#### 1 — DEFINISI

PRINSIP-prinsip praktis adalah proposisi-proposisi yang mengandung suatu determinasi universal atas kehendak, yang di bawahnya tersubordinasi berbagai aturan praktis. Prinsip-prinsip itu bersifat subjektif, atau *maksim*, ketika syaratnya dianggap oleh subjek sebagai berlaku hanya bagi kehendaknya sendiri; di sisi lain, prinsip-prinsip itu bersifat objektif, atau *hukum-hukum praktis*, ketika syaratnya diketahui sebagai objektif, yakni, berlaku bagi kehendak setiap makhluk rasional.

#### SKOLION

Dengan mengandaikan bahwa nalar murni dapat mengandung di dalam dirinya suatu landasan praktis yang memadai untuk determinasi kehendak, maka ada hukum-hukum praktis; tetapi jika hal yang sama tidak diandaikan, maka semua prinsip praktis hanyalah berupa maksim belaka. Dalam suatu kehendak yang dipengaruhi secara patologis dari seorang makhluk rasional, dapat diamati suatu konflik antara maksim-maksim dengan hukum-hukum praktis yang diketahuinya. Sebagai contoh: seseorang bisa saja mengambil aksioma untuk tidak menoleransi satu pun penghinaan tanpa membalasnya, namun memahami bahwa hal ini bukanlah sebuah hukum praktis, melainkan hanya maksimnya, dan sebaliknya, sebagai sebuah aturan bagi kehendak setiap makhluk rasional, maksim yang sama itu tidak dapat selaras dengan dirinya sendiri. Dalam pengetahuan tentang alam, prinsip-prinsip dari apa yang terjadi (misalnya, prinsip kesetaraan aksi dan reaksi dalam transmisi gerak) sekaligus merupakan hukum-hukum alam, karena penggunaan nalar di sana ditentukan secara teoretis dan oleh kodrat objek.

Dalam pengetahuan praktis, yaitu pengetahuan yang hanya berurusan dengan landasan-landasan determinasi kehendak, prinsip-prinsip yang dirumuskan seseorang bagi dirinya sendiri tidak lantas menjadi hukum-hukum yang mau tidak mau harus ia patuhi, karena nalar dalam lingkup praktis berurusan dengan subjek, atau lebih tepatnya dengan daya berkehendak, yang sesuai dengan susunan khususnya aturan tersebut dapat merujuk dalam berbagai cara. Aturan praktis selalu merupakan produk dari nalar, karena ia meresepkan tindakan, sebagai sarana untuk mencapai akibat, yang dipandang sebagai tujuan.

Akan tetapi, aturan ini, bagi suatu makhluk yang di dalamnya nalar bukanlah satu-satunya landasan determinasi kehendak, adalah sebuah *imperatif*, yaitu, sebuah aturan yang ditandai oleh suatu 'keharusan' (*ein Sollen*) yang mengungkapkan paksaan (*Nötigung*) objektif dari tindakan dan berarti bahwa jika nalar sepenuhnya mendeterminasi kehendak, tindakan itu niscaya akan terjadi sesuai dengan aturan tersebut. Dengan demikian, imperatif-imperatif berlaku secara objektif dan sama sekali berbeda dari maksim-maksim, meskipun maksim-maksim ini merupakan prinsip-prinsip subjektif. Imperatif-imperatif itu menentukan, entah syarat-syarat kausalitas dari makhluk rasional sebagai sebab yang efisien, hanya dalam kaitannya dengan akibat dan kecukupannya untuk akibat itu, atau, sebaliknya, ia hanya menentukan kehendak, entah ia cukup untuk menghasilkan akibat atau tidak. Yang pertama akan menjadi imperatif hipotetis dan hanya mengandung kaidah-kaidah keterampilan; yang kedua, sebaliknya, akan bersifat kategoris dan hanya itulah yang merupakan hukum-hukum praktis. Jadi, maksim-maksim sesungguhnya adalah prinsip, tetapi bukan imperatif. Namun, imperatif-imperatif itu sendiri, ketika bersyarat, yaitu, ketika tidak mendeterminasi kehendak semata-mata sebagai kehendak, tetapi hanya demi suatu akibat yang diinginkan, atau dengan kata lain ketika ia merupakan imperatif hipotetis, maka ia merupakan kaidah-kaidah praktis tetapi bukan hukum. Hukum-hukum praktis haruslah cukup dalam mendeterminasi kehendak, bahkan sebelum saya bertanya apakah saya memiliki daya yang diperlukan untuk suatu akibat yang diinginkan atau apa yang harus saya lakukan untuk menghasilkan akibat tersebut; oleh karena itu, hukum-hukum praktis haruslah bersifat kategoris, karena jika tidak, ia bukanlah hukum, sebab ia tidak memiliki keniscayaan, yang, jika harus bersifat praktis, haruslah independen dari kondisi-kondisi patologis dan, karena itu, dari apa yang secara kebetulan terikat pada kehendak. Katakanlah kepada seseorang, misalnya, bahwa ia harus bekerja dan menabung di masa muda agar tidak menderita kemiskinan di hari tua; ini adalah sebuah kaidah praktis dari kehendak, yang tepat dan penting. Namun, segera terlihat dalam kasus ini bahwa kehendak dirujuk pada sesuatu yang lain yang diasumsikan diinginkan, dan hasrat ini harus diserahkan kepada pelaku itu sendiri, karena mungkin ia meramalkan sumber bantuan lain selain kekayaan yang ia peroleh sendiri, atau ia tidak berharap akan mencapai usia tua, atau ia berpikir bahwa sekali ia jatuh dalam kemiskinan, ia akan dapat merasa puas dengan sedikit.

Nalar, yang darinya semata dapat berasal setiap aturan yang mesti mengandung keniscayaan, dengan serta-merta menyertakan pula keniscayaan dalam kaidahnya (sebab tanpanya, ia tidak akan menjadi imperatif); tetapi keniscayaan ini hanya dikondisikan secara subjektif dan tidak dapat diasumsikan ada pada semua subjek dalam tingkatan yang sama. Namun, bagi hukumnya, dituntut bahwa ia hanya perlu mengandaikan dirinya sendiri, karena aturan itu objektif dan berlaku secara universal hanya ketika ia berlaku tanpa syarat-syarat subjektif dan kontingen yang membedakan satu makhluk rasional dengan yang lain. Maka, katakanlah kepada seseorang bahwa ia tidak boleh membuat janji palsu: aturan semacam itu hanya merujuk pada kehendaknya, terlepas dari apakah tujuan-tujuan yang mungkin dimiliki orang itu dapat diwujudkan oleh kehendak tersebut atau tidak; kehendak itu sendirilah yang harus dideterminasi sepenuhnya *a priori* oleh aturan tersebut. Jika, bagaimanapun, kita menemukan aturan

ini tepat secara praktis, maka ia adalah sebuah hukum, karena ia merupakan sebuah imperatif kategoris. Dengan demikian, hukum-hukum praktis hanya merujuk pada kehendak, tanpa memperhitungkan apa yang dihasilkan oleh kausalitas kehendak tersebut, dan kausalitas ini dapat diabstraksikan (karena ia termasuk dalam dunia indrawi) untuk memperoleh hukum-hukum praktis yang murni itu.

## 2 — TEOREMA I

SEMUA prinsip praktis yang mengandaikan sebuah objek (materi) dari daya berkehendak sebagai landasan determinasi kehendak, semuanya adalah empiris dan tidak dapat menghasilkan hukum praktis apa pun.

Yang saya maksud dengan materi dari daya berkehendak adalah sebuah objek yang realitasnya diinginkan. Jika hasrat terhadap objek ini mendahului aturan praktis dan merupakan syarat untuk menerimanya sebagai prinsip, maka saya katakan (pertama-tama): prinsip ini, dengan demikian, selalu bersifat empiris. Landasan determinasi dari kehendak pilihan (*Willkür*) saat itu adalah representasi dari sebuah objek, dan merupakan hubungan dari representasi tersebut dengan subjek, yang melaluinya daya berkehendak ditentukan untuk mewujudkan objek itu. Namun, setiap hubungan dengan subjek disebut *kesenangan* dalam realitas sebuah objek. Jadi, kesenangan ini haruslah diandaikan sebagai syarat dari kemungkinan determinasi kehendak pilihan. Tetapi, dari representasi objek mana pun, tidak dapat diketahui secara *a priori* apakah ia akan terhubung dengan kesenangan, dengan penderitaan, atau bersifat indifferen.

Dengan demikian, dalam kasus seperti itu, landasan determinasi dari kehendak pilihan haruslah selalu empiris, dan oleh karena itu, prinsip praktis material yang mengandaikannya sebagai syarat juga demikian.

Maka (kedua), karena sebuah prinsip yang hanya didasarkan pada syarat subjektif dari reseptivitas terhadap suatu kesenangan atau penderitaan (yang dalam kasus apa pun hanya dapat diketahui secara empiris dan tidak dapat berlaku dengan cara yang sama untuk semua makhluk rasional), meskipun dapat berfungsi bagi subjek yang memilikinya sebagai maksimumnya, di sisi lain, tidak dapat berfungsi bagi subjek yang sama ini sebagai hukum (karena ia tidak memiliki keniscayaan objektif, yang harus diketahui secara *a priori*), maka hasilnya adalah prinsip semacam itu tidak pernah dapat menghasilkan sebuah hukum praktis.

## 3 — TEOREMA II

SEMUA prinsip praktis material, dengan demikian, tanpa kecuali, berasal dari jenis yang sama, dan termasuk dalam prinsip universal cinta diri, atau kebahagiaan diri sendiri.

Kesenangan yang berasal dari representasi keberadaan suatu hal, sejauh ia harus menjadi landasan determinasi dari hasrat akan hal ini, berlandaskan pada reseptivitas subjek, karena ia bergantung pada keberadaan sebuah objek; oleh karena itu, kesenangan ini termasuk dalam ranah indra (perasaan), dan bukan pemahaman, yang mengungkapkan sebuah hubungan dari representasi dengan sebuah objek



menurut konsep-konsep, tetapi tidak dengan objek menurut perasaan-perasaan. Konsekuensinya, kesenangan itu bersifat praktis hanya sejauh sensasi nikmat yang diharapkan subjek dari realitas objek menentukan daya berkehendak. Nah, kesadaran yang dimiliki makhluk rasional akan nikmatnya kehidupan dan yang, tanpa henti, menemaninya dalam seluruh eksistensinya, adalah *kebahagiaan*, dan prinsip yang menjadikan kebahagiaan ini sebagai landasan tertinggi dari determinasi kehendak pilihan adalah prinsip *cinta diri*. Jadi, semua prinsip material yang menempatkan landasan determinasi kehendak pilihan pada kesenangan atau penderitaan yang dirasakan dari realitas suatu objek, sepenuhnya berasal dari jenis yang sama, karena semuanya termasuk dalam prinsip cinta diri atau kebahagiaan diri sendiri.

## KOROLARI

SEMUA aturan praktis material meletakkan landasan determinasi kehendak pada daya berkehendak yang lebih rendah, dan jika tidak ada hukum yang semata-mata formal dari kehendak, yang menentukannya secara memadai, maka tidak mungkin juga untuk mengakui adanya daya berkehendak yang lebih tinggi.

## SKOLION I

Sungguh mengherankan bagaimana orang-orang yang dianggap tajam pemikirannya dapat menemukan perbedaan antara daya berkehendak yang lebih rendah dan yang lebih tinggi, berdasarkan dari mana asal-usul representasi yang terkait dengan perasaan senang itu, entah representasi itu berasal dari indra atau dari intelek.

Sesungguhnya, ketika seseorang menyelidiki sebab-sebab yang menentukan hasrat, dengan menempatkannya pada kesenangan yang diharapkan dari sesuatu, kita tidak peduli dari mana datangnya representasi objek yang menyenangkan itu, melainkan hanya seberapa besar kesenangan yang diberikannya. Sebuah representasi bisa saja berakar pada intelek dan menjadi tidak signifikan, jika ia hanya dapat menentukan kehendak sejauh ia mengandaikan adanya perasaan senang pada subjek. Dengan demikian, apakah ia menjadi prinsip determinasi bagi kehendak atau tidak, sepenuhnya bergantung pada sifat indra internal, sejauh indra itu dapat dipengaruhi secara memuaskan oleh determinasi tersebut. Representasi-representasi objek bisa jadi sama sekali berbeda dari yang dimaksudkan; bisa jadi itu adalah representasi dari intelek dan bahkan dari nalar, mengenai suatu hal tertentu, tetapi tidak menjadi soal bagaimana cara representasi itu mempengaruhi perasaan.

Untuk memutuskan, seseorang hanya perlu mengetahui intensitas dan durasi kesenangan itu, seberapa mudah ia dapat diperbarui, dan berapa lama ia berlangsung. Sama halnya, bagi orang yang membutuhkan emas untuk dibelanjakan, tidak ada bedanya apakah emas itu ditambang dari gunung atau dari endapan aluvial, asalkan di mana pun ia diberi nilai yang sama. Demikian pula, tidak ada seorang pun, ketika yang menarik baginya hanyalah nikmatnya kehidupan, akan bertanya apakah representasi itu berasal dari intelek atau dari indra, melainkan semata-mata seberapa banyak dan seberapa besar kesenangan yang dapat diberikannya untuk waktu yang paling lama. Hanya mereka yang dengan senang hati menolak kemampuan nalar murni untuk

menentukan kehendak tanpa mengandaikan perasaan apa pun, yang dapat tersesat dalam definisi mereka sendiri, sampai-sampai kemudian menyatakan sebagai sesuatu yang sama sekali heterogen apa yang sebelumnya telah mereka rujuk pada prinsip yang sama. Sebagai contoh, pelaksanaan sederhana dari kekuatan kita, kesadaran akan energi jiwa kita dalam perjuangannya melawan rintangan-rintangan yang menghalangi rencananya, pengembangan bakat-bakat intelek, dan sebagainya, semua hal ini dapat menimbulkan kesenangan, dan kita dengan tepat mengatakan bahwa itu adalah kegembiraan dan kenikmatan-kenikmatan halus, karena, lebih dari yang lain, hal-hal itu berada dalam kuasa kita, tidak melemah karena digunakan, dan bahkan, sebaliknya, memperkuat perasaan untuk dapat menikmati kesenangan-kesenangan lain dari jenis yang sama, dan, seraya menyenangkan, ia juga mengasah. Tetapi untuk menyebutnya, karena alasan ini, sebagai cara lain dalam mendeterminasi kehendak selain melalui indra, padahal untuk kemungkinan kesenangan itu sendiri harus diandaikan adanya suatu perasaan dalam diri kita sebagai syarat pertama dari kepuasan itu, setara dengan membuat orang-orang bodoh, yang dijejali dengan metafisika, menggunakan kelicikan sedemikian rupa dalam hal ini, hingga mereka, seolah-olah, mengalami pusing yang ekstrem, percaya bahwa dengan demikian mereka membentuk gagasan tentang suatu makhluk spiritual, namun meluas. Dengan mengakui, seperti Epikuros, bahwa kebajikan tidak menentukan kehendak kecuali melalui kesenangan yang dijanjikannya, kita tidak bisa mengkritiknya karena ia menganggap kesenangan ini sepenuhnya identik dalam jenisnya dengan kesenangan dari indra yang paling kasar, karena tidak ada dasar apa pun untuk mencelanya karena telah mengatribusikan representasi-representasi—yang melaluinya perasaan ini dibangkitkan dalam diri kita—hanya kepada indra-indra badaniah.

Ia telah menyelidiki sumber dari banyak di antaranya, seperti yang dapat kita duga, juga pada penggunaan daya pengetahuan yang lebih tinggi; akan tetapi, hal itu tidak menghalanginya, dan bahkan tidak dapat menghalanginya, menurut prinsip yang dikutip, untuk menganggap kesenangan itu sendiri yang diberikan oleh representasi-representasi tersebut, sekalipun bersifat intelektual, dan yang melaluinya semata-mata representasi-representasi itu dapat menjadi landasan determinasi kehendak, sebagai sama dalam jenisnya.

Bersikap konsisten adalah kewajiban tertinggi seorang filsuf; namun, itulah yang paling jarang diamati. Mazhab-mazhab Yunani kuno menyajikan kepada kita banyak contoh kebajikan ini, contoh-contoh yang tidak kita temukan di era sinkretistis ini, era di mana sistem-sistem rekonsiliasi dibangun dengan prinsip-prinsip yang sepenuhnya kontradiktif, yang hampa dari kekukuhan dan itikad baik, karena lebih direkomendasikan kepada publik yang puas dengan mengetahui sedikit tentang segalanya, tanpa pada akhirnya mengetahui apa pun, namun berpretensi untuk membahas segala persoalan.

Prinsip kebahagiaan diri sendiri, apa pun penggunaan intelek dan nalar di dalamnya, tidak dapat mengandung prinsip-prinsip determinasi lain bagi kehendak selain yang khas bagi daya berkehendak yang lebih rendah, dan, dengan demikian, entah tidak ada daya berkehendak yang lebih tinggi, atau nalar murni haruslah dengan sendirinya praktis, yakni, ia harus dapat mendeterminasi kehendak melalui bentuk semata dari

sebuah aturan praktis, tanpa mengandaikan perasaan apa pun, dan konsekuensinya tanpa representasi tentang yang nikmat atau yang tidak nikmat, sebagai materi dari daya berkehendak, suatu materi yang selalu merupakan syarat empiris dari prinsip-prinsip. Hanya dengan demikianlah nalar, yang dengan sendirinya mendeterminasi kehendak (tidak melayani kecenderungan-kecenderungan), adalah sebuah daya berkehendak yang lebih tinggi yang sejati, yang kepadanya daya yang dapat ditentukan secara patologis tersubordinasi, suatu daya yang nyata dan secara spesifik berbeda dari yang terakhir, sedemikian rupa sehingga hubungan terkecil dari prinsip-prinsipnya dengan yang kedua akan membahayakan kekuatan dan superioritasnya, sama halnya seperti kesalahan sekecil apa pun dalam sebuah demonstrasi matematis akan menghilangkan seluruh nilai dan kebajikannya. Nalar menentukan kehendak secara langsung melalui sebuah hukum praktis, tanpa perantaraan perasaan senang atau sakit apa pun, bahkan tanpa kesenangan yang terikat pada hukum ini, dan kemampuannya untuk bersifat praktis sebagai nalar murni inilah yang memberinya karakter legislatif.

## SKOLION II

Hasrat dari setiap makhluk rasional, namun terbatas, adalah untuk menikmati kebahagiaan; oleh karena itu, ada sebuah prinsip yang secara tak terhindarkan menentukan daya berkehendaknya.

Sesungguhnya, keadaan aslinya bukanlah untuk selalu puas dengan keberadaannya dan menikmati kebahagiaan yang mengandaikan kesadaran akan kemandirian yang lengkap dan sempurna, melainkan sebuah problema yang dibebankan kepadanya oleh kodratnya yang terbatas, karena ia memiliki kebutuhan-kebutuhan, dan kebutuhan ini berkenaan dengan materi dari daya berkehendak, yakni, sesuatu yang berkaitan dengan perasaan senang atau sakitnya, yang berfungsi sebagai prinsip subjektifnya, yang menentukan apa yang ia butuhkan untuk merasa puas dengan keadaannya.

Tetapi justru karena itu, karena landasan material dari determinasi ini hanya dapat dipertimbangkan secara empiris oleh subjek; mustahil untuk menganggap tugas (*Aufgabe*) ini sebagai sebuah hukum, karena hukum, yang bersifat objektif, akan memaksakan pada kehendak, dalam semua kasus dan untuk semua makhluk rasional, prinsip determinasi yang identik. Konsekuensinya, meskipun konsep kebahagiaan dalam kasus apa pun berfungsi sebagai dasar bagi hubungan praktis antara objek-objek dengan daya berkehendak, ia tidak lebih dari sekadar judul bagi prinsip-prinsip subjektif, tanpa menentukan apa pun secara spesifik, padahal hal inilah yang menjadi satu-satunya persoalan dari problema praktis ini dan satu-satunya cara untuk menyelesaikannya.

Setiap orang menempatkan kesejahteraan atau kebahagiaannya pada hal ini atau itu, sesuai dengan pendapat pribadinya tentang kesenangan atau penderitaan, dan perbedaan pendapat ini membuat individu yang sama mengalami kebutuhan yang berbeda-beda; dan sebuah hukum yang secara subjektif niscaya (sebagai hukum alam) adalah, oleh karena itu, secara objektif merupakan sebuah prinsip praktis yang sepenuhnya kontingen, yang dapat dan harus berbeda-beda pada subjek yang berbeda dan, akibatnya, tidak dapat menghasilkan sebuah hukum. Meskipun dalam hasrat akan kebahagiaan, yang dipertaruhkan bukanlah bentuk dari hukum, melainkan

semata-mata materinya, yakni, apakah saya dapat mengharapkan kesenangan dari pemenuhan hukum dan dalam proporsi berapa. Prinsip-prinsip cinta diri, tentu saja, dapat mengandung aturan-aturan universal tentang keterampilan (dalam mencari sarana untuk mencapai tujuan), namun, itu tidak lebih dari prinsip-prinsip teoretis<sup>11</sup>), seperti, misalnya, bahwa setiap orang yang ingin makan roti haruslah membayangkan sebuah penggilingan. Tetapi kaidah-kaidah praktis yang berlandaskan pada cinta diri tidak dapat bersifat universal, karena prinsip yang menentukan daya berkehendak didasarkan pada perasaan senang atau sakit, yang tidak akan pernah dapat diterapkan secara universal pada objek-objek yang sama.

Bahkan jika semua makhluk rasional yang terbatas berpikir secara mutlak sama mengenai objek-objek perasaan senang atau sakit mereka, demikian pula mengenai sarana-sarana yang tepat untuk memperoleh yang satu dan menghindari yang lain, mereka tetap tidak dapat menjadikan prinsip cinta diri sebagai sebuah hukum praktis, karena kesamaan itu sendiri hanya akan bersifat kontingen dan kebetulan. Landasan determinasi akan tetap hanya benar secara subjektif dan semata-mata empiris, dan tidak akan ada keniscayaan objektif yang didasarkan pada prinsip-prinsip *a priori* dan yang menyertai gagasan tentang hukum apa pun. Maka, keniscayaan ini sama sekali tidak boleh dianggap sebagai praktis, melainkan semata-mata fisik, yakni: bahwa tindakan itu dipaksakan secara tak terhindarkan oleh kecenderungan kita, seperti menguap saat kita melihat orang lain menguap. Bahkan, lebih baik lagi, kita dapat berpendapat bahwa tidak ada hukum praktis sama sekali, melainkan hanya nasihat-nasihat bagi hasrat-hasrat kita, alih-alih mengangkat prinsip-prinsip yang murni subjektif ke status hukum-hukum praktis, karena hukum-hukum ini harus memiliki keniscayaan yang sepenuhnya objektif dan bukan hanya subjektif, dan harus diketahui oleh nalar secara *a priori* dan bukan oleh pengalaman (betapapun universalnya secara empiris).

Aturan-aturan dari fenomena yang selaras pun hanya disebut hukum alam (misalnya, hukum mekanika) ketika kita benar-benar mengetahuinya secara *a priori* atau, setidaknya (seperti dalam kasus kimia), diasumsikan bahwa aturan-aturan itu akan diketahui secara *a priori*, melalui landasan-landasan objektif, seandainya daya penetrasi kita lebih mendalam. Tetapi dalam prinsip-prinsip praktis yang murni subjektif, kita menekankan syarat yang tegas bahwa landasannya haruslah kondisi-kondisi yang bukan objektif, melainkan subjektif dalam kehendak pilihannya, dan oleh karena itu ia tidak dapat disajikan sebagai hukum-hukum praktis, melainkan hanya sebagai maksim-maksim belaka.

Sepintas lalu, pengamatan terakhir ini tampaknya hanyalah permainan kata-kata belaka; namun, inilah penentuan verbal dari perbedaan paling penting yang dapat dipertimbangkan dalam penyelidikan-penyelidikan praktis.

---

<sup>11</sup> Proposisi-proposisi yang dalam matematika atau fisika disebut praktis seharusnya lebih tepat disebut teknis. Sesungguhnya, dalam ilmu-ilmu ini, yang dipertaruhkan bukanlah determinasi kehendak; proposisi-proposisi ini hanya terbatas pada penentuan kondisi-kondisi partikular dari tindakan, yang disesuaikan untuk menghasilkan sebuah efek, dan oleh karena itu, sama teoretisnya dengan proposisi-proposisi yang merujuk pada hubungan antara sebab dan akibat. Dari mana disimpulkan: siapa yang menghendaki akibat, juga akan menghendaki sebabnya.

#### 4° — TEOREMA III

JIKA seorang makhluk rasional hendak memahami maksim-maksimnya sebagai hukum-hukum praktis universal, ia hanya dapat memahaminya sebagai prinsip-prinsip yang menentukan landasan kehendak, bukan menurut materinya, melainkan semata-mata menurut bentuknya.

Materi dari sebuah prinsip praktis adalah objek dari kehendak. Objek ini bisa menjadi prinsip yang menentukan kehendak, atau tidak. Jika ia menjadi landasan determinasi kehendak, maka aturan kehendak akan tunduk pada suatu syarat empiris (hubungan antara representasi yang menentukan dengan perasaan senang atau sakit) dan, akibatnya, tidak akan menjadi sebuah hukum praktis.

Tetapi jika dari sebuah hukum diabstraksikan semua materinya, yakni, semua objek kehendak (sebagai prinsip determinasi), maka yang tersisa dari hukum itu hanyalah bentuk semata dari sebuah legislasi universal. Singkatnya: entah seorang makhluk rasional tidak dapat memahami prinsip-prinsip praktis subjektifnya, yaitu maksim-maksimnya, sebagai hukum universal pada saat yang sama, atau, sebaliknya, ia harus mengakui bahwa bentuk semata dari maksim-maksim tersebut, yang melaluinya ia memenuhi syarat untuk menjadi sebuah legislasi universal, sendirilah yang menjadikannya sebuah hukum.

#### SKOLION

Kecerdasan mana pun, betapapun biasanya, dapat membedakan dalam sebuah maksim, bentuk mana yang memenuhi syarat untuk legislasi universal dan mana yang tidak.

Saya ambil, misalnya, maksim: menambah kekayaan saya dengan segala cara yang aman; dan kini saya memegang sebuah barang titipan yang pemiliknya telah meninggal tanpa meninggalkan catatan tertulis apa pun mengenainya. Tentu ini adalah kasus yang tepat untuk menerapkan maksim tersebut; namun saya ingin tahu apakah maksim yang sama dapat memiliki nilai sebagai sebuah hukum praktis universal. Oleh karena itu, saya menerapkannya pada kasus ini, bertanya pada diri sendiri apakah ia dapat mengambil bentuk sebuah hukum, dan konsekuensinya, apakah saya dapat mengubahnya menjadi: “Diperbolehkan bagi setiap orang untuk menyangkal adanya barang titipan yang keberadaannya tidak dapat dibuktikan oleh siapa pun”. Namun, saya segera mengamati bahwa prinsip semacam itu akan menghancurkan dirinya sendiri sebagai hukum, karena ia akan menyebabkan tidak ada lagi barang titipan. Sebuah hukum praktis harus memiliki kualitas sebagai sebuah prinsip legislasi universal agar saya dapat mengakuinya sebagai demikian; ini adalah sebuah proposisi yang identik dan, akibatnya, jelas dengan sendirinya. Tetapi saya berpendapat bahwa jika kehendak saya tunduk pada sebuah hukum praktis, saya tidak dapat membiarkan kecenderungan saya (contoh, dalam kasus ini: ketamakan saya) menjadi landasan determinasi dari kehendak yang memenuhi syarat untuk menjadi hukum praktis universal; jauh dari dapat sesuai dengan sebuah legislasi universal, kecenderungan ini, jika ditampilkan dalam bentuk demikian, justru akan hancur dengan sendirinya.

Maka akan aneh jika, dengan hasrat akan kebahagiaan bersifat universal, maksim yang menyatakan bahwa setiap orang menjadikan hasrat ini sebagai landasan



determinasi kehendaknya, juga menjadi universal. Sungguh mengherankan bagaimana bisa terlintas dalam benak orang-orang yang bernalar untuk menjadikan prinsip ini sebagai hukum praktis universal. Sesungguhnya, jika kita memberikan universalitas sebuah hukum pada maksim ini, alih-alih keteraturan yang ditegakkan oleh sebuah hukum alam universal di mana pun, kita justru akan mendapatkan yang sebaliknya, sebuah kekacauan yang ekstrem, atau tujuan dari maksim itu atau maksim itu sendiri akan lenyap. Kehendak semua orang dalam hal ini tidak memiliki tujuan yang identik dan tunggal, tetapi setiap orang memiliki tujuannya sendiri (kesejahteraannya sendiri), yang, meskipun secara kebetulan dapat selaras dengan tujuan orang lain, yang juga diarahkan secara identik oleh mereka pada diri mereka sendiri, namun, bahkan dengan susah payah sekalipun, tidak cukup untuk menjadi hukum. Hal ini karena pengecualian-kecualian, yang sesekali berhak dibuat, selain jumlahnya tak terhingga, juga tidak memiliki landasan, dan mustahil untuk memahaminya secara pasti dalam sebuah aturan universal. Sehingga, yang akan tercapai adalah sebuah harmoni yang serupa dengan yang ditunjukkan dalam sebuah puisi satir tentang sepasang suami-istri yang memiliki tujuan yang sama untuk saling menghancurkan: “Harmoni yang menakjubkan! Apa yang ia [suami] inginkan, ia [istri] juga menginginkannya”. Atau, serupa dengan komitmen Raja Francis I kepada Kaisar Charles V: “Apa yang saudaraku Charles ingin miliki (Milan), aku juga menginginkannya”. Prinsip-prinsip determinasi empiris tidak cocok untuk sebuah legislasi universal eksternal, tetapi juga tidak dapat menjadi dasar bagi legislasi internal, karena, dengan kecenderungan yang memiliki dasarnya pada kodrat setiap orang, ada juga kecenderungan-kecenderungan yang berbeda, dan individu didominasi oleh yang satu pada satu waktu, dan oleh yang lain pada waktu lainnya. Menemukan sebuah hukum yang akan mengatur semua kecenderungan secara bersamaan, di bawah syarat ini, yakni keselarasan di antara semuanya, adalah mutlak mustahil.

## 5 — PROBLEMA I

DENGAN mengandaikan bahwa bentuk legislatif semata dari maksim-maksim adalah satu-satunya landasan determinasi yang memadai bagi sebuah kehendak, mari kita temukan kodrat dari kehendak itu, yang hanya dapat ditentukan dengan cara ini.

Karena bentuk semata dari hukum hanya dapat direpresentasikan oleh nalar, dan oleh karena itu, bukan merupakan objek dari fenomena, maka representasi dari bentuk ini, bagi kehendak, adalah sebuah prinsip determinasi, yang berbeda dari semua prinsip yang berasal dari keadaan-keadaan yang terjadi di Alam, menurut hukum kausalitas, karena dalam kasus tersebut, sebab-sebab yang menentukan itu sendiri pastilah merupakan fenomena.

Tetapi jika tidak ada prinsip determinasi lain yang dapat berfungsi sebagai hukum bagi kehendak selain bentuk legislatif universal tersebut, maka sebuah kehendak yang demikian harus dipahami sebagai sepenuhnya independen dari hukum alam fenomena, yaitu, dalam pengertian transendental. Namun, independensi ini disebut *kebebasan* dalam pengertian yang paling sempit, yakni, dalam pengertian transendental. Dengan demikian, sebuah kehendak yang baginya bentuk legislatif

semata dari maksim-maksim dapat berfungsi sebagai hukum, adalah sebuah kehendak bebas.

## 6 — PROBLEMA II

DENGAN mengandaikan sebuah kehendak bebas, temukanlah satu-satunya hukum yang mampu menentukannya secara niscaya.

Meskipun materi dari hukum praktis, yakni, sebuah objek dari maksim-maksim, tidak pernah dapat diberikan selain secara empiris, dan kehendak, bagaimanapun, harus ditentukan secara independen dari semua kondisi empiris (atau yang termasuk dalam dunia inderawi), sebuah kehendak bebas harus menemukan sebuah hukum, sebuah prinsip determinasi yang independen dari materinya sendiri. Tetapi jika dari sebuah hukum diabstraksikan materinya, tidak ada lagi yang tersisa di dalamnya selain bentuk legislatif. Dengan cara ini, bentuk legislatif, sejauh ia terkandung dalam maksim, adalah satu-satunya hal yang dapat menjadi prinsip determinasi bagi sebuah kehendak bebas.

### SKOLION

Kebebasan dan hukum praktis absolut adalah konsep-konsep korelatif. Namun, di sini saya tidak menyelidiki apakah keduanya benar-benar berbeda, atau apakah sebuah hukum tak bersyarat hanyalah kesadaran-diri (*Selbstbewusstsein*) dari sebuah nalar murni praktis, dan ini identik dengan sebuah konsep positif tentang kebebasan; saya hanya bertanya dari mana pengetahuan kita tentang apa yang absolut secara praktis bermula, apakah dari kebebasan atau dari hukum praktis. Ia tidak dapat bermula dari kebebasan, karena di satu sisi, konsep pertamanya bersifat negatif, dan di sisi lain, kita tidak dapat menyimpulkannya dari pengalaman, sebab pengalaman hanya memberitahukan kepada kita hukum fenomena: akibatnya, mekanisme alam, yang merupakan kebalikan dari kebebasan. Oleh karena itu, hasilnya adalah hukum moral, yang mengenainya kita memiliki kesadaran langsung (segera setelah kita merumuskan maksim-maksim kehendak), adalah yang pertama-tama menampakkan diri kepada kita. Sejauh nalar merepresentasikannya sebagai landasan determinasi yang tidak dapat diatasi oleh kondisi inderawi mana pun, dan, lebih jauh lagi, sepenuhnya independen dari kondisi-kondisi tersebut, ia mengantarkan tepat pada konsep kebebasan. Tetapi bagaimana kesadaran akan hukum moral itu juga mungkin?

Kita dapat memiliki kesadaran akan hukum-hukum murni praktis, sama seperti kita memiliki kesadaran akan prinsip-prinsip murni teoretis, yakni dengan mengamati keniscayaan yang dengannya nalar meresepkannya kepada kita dan pemisahan dari semua kondisi empiris, suatu pemisahan yang ditunjukkan kepada kita oleh nalar. Konsep tentang sebuah kehendak murni muncul dari yang pertama, sebagaimana kesadaran tentang sebuah pemahaman murni muncul dari yang terakhir. Bahwa inilah subordinasi yang sejati dari konsep-konsep kita, dan bahwa moralitaslah yang pertama-tama menyingkapkan kepada kita konsep kebebasan, dan, akibatnya, bahwa nalar praktis pertama-tama menyajikan kepada nalar spekulatif, dengan konsep ini, problema yang paling rumit, seolah-olah untuk melibatkannya dalam situasi



yang paling memalukan, adalah sesuatu yang terlihat jelas dari hal berikut: bahwa karena tidak ada sesuatu pun dalam fenomena yang dapat dijelaskan dengan konsep kebebasan, tetapi di sini mekanisme alamiah yang harus terus-menerus berfungsi sebagai benang penuntun, dan juga, bagaimana antinomi nalar murni, ketika ia mencoba untuk mengangkat dirinya menuju yang-tak-bersyarat dalam rangkaian sebab-akibat, menjadi terjatuh dalam hal-hal yang tak terpahami, baik dalam konsep yang satu maupun yang lain; bagaimanapun juga, yang terakhir ini (mekanisme), setidaknya berguna dalam penjelasan fenomena. Memperkenalkan kebebasan ke dalam ilmu pengetahuan adalah sebuah upaya yang berisiko, yang tidak akan tercapai seandainya hukum moral dan nalar praktis tidak mengotorisasi hal semacam itu dan tidak memaksakan konsep ini kepada kita. Selain itu, tatanan konsep-konsep yang ada di dalam diri kita ini dikonfirmasi oleh pengalaman. Andaikan, misalnya, seorang individu hendak memaafkan kecenderungannya pada kenikmatan, dengan mengatakan bahwa hal itu sama sekali tak tertahankan baginya ketika objek yang dicintai dan kesempatan muncul; tetapi jika sebuah tiang gantungan didirikan di depan rumah tempat kesempatan itu muncul, untuk menggantungnya segera setelah ia menikmati kenikmatan itu, tidakkah ia akan melawan kecenderungan tersebut? Tidak perlu banyak ketajaman pikiran untuk menemukan jawabannya. Tetapi tanyakanlah kepadanya, apakah di hadapan ancaman seorang pangeran (termasuk ancaman kehilangan nyawa) yang ingin menghancurkan seseorang melalui dalih-dalih yang dibuat-buat dan yang untuk itu menuntut kesaksian palsu darinya, tanyakanlah apakah ia percaya dapat menaklukkan cintanya pada kehidupan, betapapun sedikit ia menghargainya, dan apakah, akibatnya, ia akan menolak untuk bersaksi. Mungkin ia tidak akan berani memastikan apakah ia akan melakukannya atau tidak; tetapi bahwa hal itu mungkin, akan ia akui tanpa ragu. Oleh karena itu, ia menilai bahwa ia *bisa* melakukan sesuatu, karena ia sadar bahwa ia *harus* melakukannya, dan dengan demikian mengakui dalam dirinya sendiri kebebasan yang, tanpa hukum moral, akan tetap tidak ia ketahui.

## 7 — HUKUM DASAR NALAR MURNI PRAKTIS

BERTINDAKLAH sedemikian rupa sehingga maksim dari kehendakmu selalu dapat berlaku sebagai prinsip dari sebuah legislasi universal.

### SKOLION

Geometri murni memiliki postulat-postulat yang merupakan proposisi-proposisi praktis, yang bagaimanapun hanya mengandung andaian bahwa seseorang dapat melakukan sesuatu ketika dituntut bahwa ia harus melakukannya, dan inilah satu-satunya proposisi geometri yang berkenaan dengan suatu eksistensi. Konsekuensinya, ia adalah aturan-aturan praktis yang berada di bawah suatu syarat problematis dari kehendak. Akan tetapi, aturan di sini mengatakan bahwa seseorang harus bertindak dengan cara yang absolut. Oleh karena itu, aturan praktis ini tidak bersyarat, dan, akibatnya, direpresentasikan sebagai sebuah proposisi kategoris *a priori*, yang melaluinya kehendak ditentukan secara objektif, absolut, dan langsung (oleh aturan

praktis itu sendiri, yang di sini, jelas, adalah sebuah hukum). Sebab, nalar murni, yang dalam dirinya sendiri praktis, di sini secara langsung menjadi legislator. Kehendak dipahami sebagai independen dari kondisi-kondisi empiris dan, akibatnya, sebagai kehendak murni, yang ditentukan melalui bentuk hukum semata, dan landasan determinasi ini dianggap sebagai syarat tertinggi dari semua maksim.

Kasus ini cukup istimewa, tidak ada padanannya dalam sisa pengetahuan praktis. Pemikiran *a priori* tentang sebuah legislasi universal yang mungkin, sebagaimana adanya, hanyalah bersifat problematis, namun ia menampilkan diri di hadapan kita sebagai hukum yang tak bersyarat, tanpa meminjam apa pun dari pengalaman atau dari kehendak eksternal mana pun. Ini juga bukan sebuah kaidah yang menurutnya sebuah tindakan harus terjadi untuk memungkinkan tercapainya akibat yang diinginkan (karena, jika demikian, aturan itu akan selalu dikondisikan secara fisik), melainkan sebuah aturan yang hanya menentukan kehendak secara *a priori* dalam kaitannya dengan bentuk maksim-maksimnya. Dengan demikian, ia adalah sebuah hukum yang setidaknya hanya berfungsi bagi bentuk subjektif dari prinsip-prinsip, kecuali jika ia dipahami sebagai motif yang menentukan melalui bentuk objektif dari sebuah hukum umum. Kesadaran akan hukum dasar ini dapat disebut sebuah fakta nalar, karena kita tidak dapat menyimpulkannya dari data-data nalar yang mendahuluinya, seperti dari kesadaran akan kebebasan (karena kesadaran ini tidak terungkap sebelumnya); ia memaksakan dirinya sendiri kepada kita sebagai proposisi sintetis *a priori*, yang tidak didasarkan pada intensi apa pun, baik murni maupun empiris. Padahal ia akan menjadi analitis, jika kita mengandaikan kebebasan kehendak, yang untuknya, bagaimanapun, akan dituntut adanya sebuah intuisi intelektual, yang di sini sama sekali tidak dapat diandaikan. Akan tetapi, untuk menganggap hukum ini sebagai sesuatu yang terberi, tanpa tergelincir ke dalam interpretasi yang keliru, haruslah diperhatikan bahwa ia bukanlah sebuah hukum empiris, melainkan sebuah kasus eksklusif dari nalar murni, yang melaluinya ia menampakkan diri sebagai berasal dari sumber legislatif (*sic volo, sic jubeo*).

## KOROLARI

NALAR murni dengan sendirinya adalah praktis, dan ia memberikan (kepada manusia) sebuah hukum universal yang kita sebut hukum moral.

## SKOLION

Apa yang baru saja kita katakan tidak dapat disangkal. Tinggal menganalisis penilaian-penilaian yang dibuat manusia tentang kesesuaian tindakan mereka dengan hukum. Akan selalu disimpulkan bahwa, apa pun yang didorong oleh kecenderungan, nalar, yang tak dapat dirusak dan terikat oleh dirinya sendiri, selalu membandingkan maksim kehendak dalam sebuah tindakan dengan kehendak murni, yaitu, dengan dirinya sendiri, ketika kita menganggapnya sebagai praktis secara *a priori*. Kini, mari kita sepakati: prinsip moralitas ini, tepatnya karena universalitas legislatifnya, yang menjadikannya landasan determinasi formal dari kehendak, yang independen dari semua perbedaan subjektifnya, nalar menyatakannya sekaligus sebagai hukum bagi

semua makhluk rasional sejauh mereka memiliki kehendak, yaitu sebuah daya yang mampu menentukan kausalitasnya sendiri melalui representasi aturan-aturan dan, konsekuensinya, sejauh mereka mampu menghasilkan tindakan-tindakan menurut prinsip-prinsip, dan oleh karena itu, juga sesuai dengan prinsip-prinsip praktis *a priori* (karena hanya inilah yang menyajikan keniscayaan yang dituntut nalar dalam semua prinsip).

Hal ini tidak terbatas hanya pada manusia; ia meluas ke semua makhluk terbatas yang diberkahi dengan nalar dan kehendak, bahkan mencakup Makhluk tak terbatas sebagai intelegensi tertinggi. Namun, pada manusia, dalam kasus pertama, hukum ini memiliki bentuk sebuah imperatif, karena, dalam kapasitasnya sebagai makhluk rasional, dapat diasumsikan adanya sebuah kehendak murni dalam dirinya; tetapi, di sisi lain, karena ia dipengaruhi oleh kebutuhan dan oleh sebab-sebab penggerak inderawi, tidak dapat diasumsikan adanya sebuah kehendak suci dalam dirinya, yaitu, kehendak yang sedemikian rupa sehingga tidak mungkin baginya untuk merumuskan maksim apa pun yang bertentangan dengan hukum moral. Oleh karena itu, bagi makhluk-makhluk tersebut, hukum moral adalah sebuah imperatif yang memerintahkan secara kategoris, karena hukum itu tidak bersyarat. Hubungan kehendak semacam itu dengan hukum ini adalah hubungan ketergantungan (*Abhängigkeit*) dengan nama keberikatan (*Verbindlichkeit*), yang berarti sebuah paksaan (*Nötigung*), meskipun hanya dilakukan oleh nalar biasa dan oleh hukum objektifnya untuk sebuah tindakan, yang karena itu disebut tugas, karena sebuah kehendak pilihan yang dipengaruhi secara patologis (meskipun tidak ditentukan oleh afeksi ini dan, akibatnya, juga senantiasa bebas), mengandung di dalam dirinya sebuah hasrat yang berasal dari sebab-sebab subjektif, dan oleh karena itu seringkali dapat menentang landasan determinasi murni yang objektif, sehingga memerlukan, sebagai sebuah paksaan moral, perlawanan dari nalar praktis, suatu perlawanan yang dapat disebut paksaan batiniah, meskipun bersifat intelektual. Dalam sebuah intelegensi yang cukup dengan sendirinya, kehendak pilihan dengan tepat direpresentasikan sebagai tidak mampu memiliki maksim apa pun yang tidak sekaligus dapat menjadi hukum objektif, dan konsep kesucian yang sesuai dengannya menempatkannya di atas semua hukum praktis, meskipun tidak di atas semua hukum yang membatasi secara praktis dan, akibatnya, tidak di atas hukum kewajiban dan tugas.

Kesucian kehendak ini, bagaimanapun, adalah sebuah ide praktis yang, secara niscaya, berfungsi sebagai model, sebagai prototipe; mendekatinya secara tak terhingga adalah satu-satunya hal yang sesuai bagi semua makhluk rasional yang terbatas. Hukum moral murni, yang karena alasan ini juga disebut suci, senantiasa meletakkan ide ini di hadapan mata mereka. Memiliki jaminan atas kemajuan tak terhingga dari maksim-maksimnya dan atas ketidakberubahannya demi suatu gerak maju yang tak terputus, yaitu mencapai kebajikan, adalah hal tertinggi yang dapat dicapai oleh nalar praktis yang terbatas. Dan kebajikan ini, setidaknya sebagai daya yang diperoleh secara alami, tidak pernah mencapai kesempurnaan, karena, dalam kasus ini, jaminan itu tidak pernah merupakan kepastian apodiktis, dan akibatnya, sebagai persuasi semata, menjadi sangat berbahaya.

## 8 — TEOREMA IV

OTONOMI kehendak adalah satu-satunya prinsip dari semua hukum moral dan kewajiban-kewajiban yang bersesuaian dengannya; tetapi, di sisi lain, setiap heteronomi dari kehendak pilihan tidak hanya gagal untuk mendasari kewajiban apa pun, tetapi juga, sepenuhnya bertentangan dengan prinsip kehendak pilihan itu dan dengan moralitas kehendak. Prinsip tunggal moralitas terdiri dari independensi dari seluruh materi hukum (yakni, dari objek yang diinginkan) dan, pada saat yang sama, dalam determinasi kehendak pilihan melalui bentuk legislatif universal, suatu bentuk yang harus dapat dipenuhi oleh sebuah maksim.

Namun, independensi tersebut adalah kebebasan dalam pengertian negatif, sedangkan legislasi dari nalar murni itu sendiri, dan sebagai nalar praktis, adalah kebebasan dalam pengertian positif. Dengan demikian, hukum moral hanya mengungkapkan otonomi nalar murni praktis, yaitu, kebebasan, dan di dalamnya tercakup kondisi formal dari semua maksim, kondisi yang di bawahnya maksim-maksim ini baru dapat selaras dengan hukum praktis tertinggi. Jika materi, yang tidak lain adalah objek dari suatu hasrat yang terkait dengan hukum, turut campur dalam hukum praktis sebagai syarat kemungkinannya, maka hasilnya adalah heteronomi dari kehendak pilihan, yaitu, ketergantungan kehendak ini pada hukum alam, yang mengikuti setiap dorongan atau kecenderungan, di mana kehendak tidak memaksakan hukum pada dirinya sendiri, melainkan hanya kaidah untuk mengikuti hukum-hukum patologis secara rasional; namun, maksim yang, dengan cara ini, tidak pernah dapat mengandung bentuk legislatif universal di dalam dirinya, tidak hanya tidak berdaya untuk mendasari kewajiban apa pun, tetapi juga bertentangan dengan prinsip nalar murni praktis, dan oleh karena itu, juga dengan niat batin (*Gesinnung*) moral, bahkan jika tindakan yang dihasilkannya selaras dengan hukum.

### SKOLION I

Sebuah kaidah praktis yang menyiratkan suatu kondisi material (dan akibatnya, empiris), tidak boleh dianggap sebagai hukum praktis. Sesungguhnya, hukum dari kehendak murni, yang bebas, menempatkan kehendak ini dalam lingkup yang sama sekali berbeda dari lingkup empiris, dan keniscayaan yang diungkapkannya, meskipun bukan keniscayaan alamiah, semata-mata terdiri dari syarat-syarat formal dari kemungkinan sebuah hukum secara umum. Seluruh materi dari aturan-aturan praktis selalu berlandaskan pada syarat-syarat subjektif, yang tidak memberikan universalitas apa pun kepada makhluk rasional selain universalitas bersyarat (dalam kasus saya menginginkan ini atau itu, apa yang harus saya lakukan untuk mendapatkannya), yang semuanya berputar di sekitar prinsip kebahagiaan diri sendiri. Sekarang, mari kita sepakati: meskipun tak terbantahkan bahwa setiap tindakan berkehendak harus memiliki sebuah objek, dan konsekuensinya sebuah materi, hal itu tidak dengan sendirinya menjadi landasan determinasi yang sesungguhnya dan syarat dari maksim. Sebab, jika demikian, ia tidak dapat dipaparkan dalam bentuk legislatif universal. Dalam kasus seperti itu, harapan akan keberadaan objek akan menjadi sebab yang menentukan kehendak pilihan, dan daya berkehendak, yang dengan sendirinya sudah

dependen, harus diletakkan di bawah ketergantungan pada sesuatu yang lain, yang menjadi dasar dari kehendak. Ketergantungan ini hanya dapat dicari dalam syarat-syarat empiris, dan oleh karena itu tidak dapat memberikan landasan bagi sebuah aturan yang niscaya dan universal.

Dengan demikian, kebahagiaan makhluk lain dapat menjadi objek dari kehendak seorang makhluk rasional. Tetapi jika ia menjadi motif penentu dari maksim, maka akan diasumsikan bahwa dalam kesejahteraan orang lain, kita tidak hanya menemukan sebuah kesenangan alamiah, tetapi juga sebuah kebutuhan, seperti simpati yang dipaksakan pada orang yang berperasaan. Kebutuhan ini tidak dapat ditemukan dalam setiap makhluk rasional (terlebih lagi di dalam Tuhan). Dengan demikian, meskipun materi dari maksim harus tetap ada, ia tidak boleh menjadi syaratnya, karena dengan begitu ia tidak akan berfungsi sebagai hukum. Dari sini disimpulkan bahwa bentuk sebuah hukum, yang membatasi materi di dalam maksim itu, haruslah sekaligus menjadi landasan untuk menambahkan materi ini pada kehendak, namun bukan menjadi sebuah motif yang menggantikannya [sebagai landasan]. Misalkan materinya adalah kebahagiaan saya sendiri. Jika saya mengatribusikan materi ini kepada setiap makhluk (seperti yang sesungguhnya dapat saya lakukan dalam kaitannya dengan makhluk-makhluk terbatas), ia dapat menjadi sebuah hukum praktis objektif, asalkan saya menyertakan di dalamnya kebahagiaan orang lain. Dengan demikian, hukum untuk mendukung kebahagiaan orang lain tidak berasal dari andaian bahwa kebahagiaan itu adalah objek bagi kehendak pilihan setiap individu, melainkan hanya menunjukkan bahwa bentuk universalitas, yang dibutuhkan oleh nalar sebagai syarat untuk memberikan nilai hukum objektif pada maksim cinta diri, menjadi landasan penentu dari kehendak; oleh karena itu, bukanlah objek (kebahagiaan orang lain) yang menjadi landasan determinasi dari kehendak murni, melainkan semata-mata bentuk legal yang melaluinya saya membatasi maksim saya, yang didasarkan pada kecenderungan, untuk memberinya universalitas sebuah hukum, dan dengan demikian menjadikannya sesuai dengan nalar murni praktis. Dan dari pembatasan inilah—bukan dari penambahan dorongan eksternal—baru dapat diturunkan konsep langsung tentang kewajiban untuk memperluas maksim cinta diri saya hingga mencakup kebahagiaan orang lain.

## SKOLION II

Mengambil prinsip kebahagiaan diri sendiri sebagai motif penentu kehendak justru menghasilkan kebalikan dari prinsip moralitas; kepadanya [prinsip kebahagiaan], seperti yang telah saya pertimbangkan di atas, termasuk semua landasan penentu, yang seharusnya berfungsi sebagai hukum, yang tidak berlandaskan pada bentuk legislatif dari maksim. Kontradiksi ini bukan hanya bersifat logis (seperti yang akan terjadi pada aturan-aturan yang dikondisikan secara empiris namun, meskipun demikian, kita hendak mengangkatnya menjadi prinsip-prinsip pengetahuan yang niscaya), melainkan terutama bersifat praktis; ia akan menghancurkan moralitas sepenuhnya seandainya suara nalar, dalam kaitannya dengan kehendak, tidak begitu jelas, begitu sulit untuk dibungkam, dan begitu dapat dirasakan, bahkan oleh orang-orang yang paling biasa sekalipun; dengan demikian, kontradiksi ini hanya dapat bertahan dalam spekulasi-spekulasi rumit dari mazhab-mazhab filsafat, yang cukup licik untuk



mempertahankan sebuah teori yang sama sekali bukan merupakan teka-teki yang sulit.

Jika seorang teman, yang pergaulannya menyenangkan bagimu, mencoba membenarkan kesaksian palsu yang ia berikan kepadamu dengan, pertama-tama, mengemukakan sebuah tugas suci, menurutnya, yaitu tugas akan kebahagiaannya sendiri; lalu segera merinci keuntungan-keuntungan yang diperoleh melalui cara itu; menonjolkan kehati-hatian yang ia gunakan untuk memastikan tidak ada yang akan mengungkap perbuatannya, bahkan oleh dirimu sendiri, yang kepadanya ia mengungkapkan rahasia itu hanya karena ia dapat menyangkalnya kapan saja; jika, lebih jauh lagi, ia dengan sangat serius mengklaim telah memenuhi sebuah tugas manusia yang sejati, maka dalam kasus itu, engkau akan menertawakannya tepat di wajahnya atau akan menolaknya dengan ngeri, meskipun engkau tidak memiliki keberatan sedikit pun terhadap aturan perilaku yang prinsipnya hanya diarahkan untuk keuntungan pribadinya.

Bayangkan juga seseorang merekomendasikan kepadamu seorang pengelola aset, yang kepadanya engkau dapat mempercayakan seluruh kepentinganmu secara buta, dan untuk menanamkan kepercayaan padamu, ia memuji keunggulannya sebagai orang yang bijaksana, yang dengan terampil tahu cara mengambil keuntungan bagi dirinya sendiri; seorang yang memiliki aktivitas tak kenal lelah yang tidak pernah melewatkan satu kesempatan pun tanpa memetik keuntungan darinya; dan jika engkau memiliki kekhawatiran bahwa ia mungkin adalah seorang egois biasa, ia memuji kehalusan cara hidupnya, dengan mengatakan bahwa ia tidak mencari kesenangan dalam menimbun uang atau dalam sensualitas yang kasar, melainkan dalam memperluas pengetahuannya melalui pergaulan dengan orang-orang pilihan dan terpelajar; bahwa ia senang membantu orang-orang rajin yang membutuhkan, tetapi untuk semua itu ia tidak akan segan-segan menggunakan cara apa pun (yang nilai atau tidaknya hanya ditentukan oleh tujuannya) dan bahwa uang serta barang milik orang lain akan sama bergunanya baginya seperti miliknya sendiri, yang ia gunakan dengan bebas, tetapi tanpa ada yang mengetahuinya, — maka engkau akan percaya bahwa orang yang memberikan rekomendasi semacam itu entah sedang mengolok-olokmu atau, pastinya, telah kehilangan akal sehatnya. Batas-batas antara moralitas dan cinta diri ditandai dengan sangat jelas dan tepat sehingga bahkan pandangan yang paling biasa pun tidak dapat gagal membedakan apakah sesuatu termasuk yang satu atau yang lain.

Beberapa pengamatan berikut mungkin, tentu saja, tampak berlebihan di hadapan kebenaran yang begitu nyata, tetapi, setidaknya, ia berfungsi untuk memberikan sedikit lebih banyak kejelasan pada penilaian nalar manusia biasa.

Prinsip kebahagiaan, meskipun dapat memberikan maksim-maksim, tidak akan pernah dapat menyediakannya sedemikian rupa sehingga cocok untuk menjadi hukum-hukum kehendak, bahkan jika kita mengambil kebahagiaan universal sebagai objeknya. Karena, meskipun pengetahuan tentang prinsip ini hanya didasarkan pada data empiris dan, meskipun semua penilaian tentangnya sangat bergantung pada pendapat masing-masing individu, yang mana sangat bervariasi, kita menyimpulkan bahwa ia dapat memberikan aturan-aturan umum tetapi bukan universal, yaitu, ia dapat menyajikan aturan-aturan yang, rata-rata, paling sering tepat, tetapi bukan



aturan-aturan yang harus selalu dan secara niscaya benar. Akibatnya, tidak ada hukum praktis apa pun yang dapat didasarkan pada prinsip tersebut. Justru karena alasan ini, karena sebuah objek dari kehendak pilihan diletakkan di sini sebagai dasar dari aturan kehendak, maka objek itu harus mendahului aturan tersebut. Aturan itu tidak dapat merujuk pada hal lain selain dari apa yang direkomendasikannya, oleh karena itu ia merujuk pada pengalaman, dan hanya dapat didasarkan padanya, dan dengan demikian keragaman penilaian menjadi tak terbatas. Dengan demikian kita menyimpulkan bahwa prinsip semacam itu tidak meresepkan hukum-hukum praktis yang identik bagi semua makhluk rasional, meskipun hukum-hukum ini berada di bawah judul yang sama, yaitu — kebahagiaan. Hukum moral, bagaimanapun, dipahami sebagai niscaya secara objektif, karena ia harus berlaku bagi siapa pun yang memiliki nalar dan kehendak.

Maksim cinta diri (kebijaksanaan) hanya *menasihati*; hukum moralitas *memerintah*. Tetapi ada perbedaan besar antara apa yang dinasihatkan kepada kita dan apa yang kita diwajibkan untuk melakukannya.

Apayang harus dilakukan menurut prinsip otonomi kehendak pilihan sangat mudah dipahami tanpa keraguan, bahkan oleh kecerdasan yang paling biasa; tetapi apa yang harus dilakukan di bawah pengandaian heteronomi kehendak pilihan adalah sulit, dan menuntut pengetahuan tentang dunia. Dengan kata lain, apa itu *tugas* menampakkan dirinya sendiri kepada setiap orang; tetapi apa yang menghasilkan keuntungan yang sejati dan tahan lama, jika keuntungan ini dimaksudkan untuk meluas ke seluruh eksistensi, selalu diselimuti oleh kegelapan yang tak tertembus, dan menuntut banyak kebijaksanaan untuk menyesuaikan aturan praktis yang diatur oleh keuntungan itu, bahkan dengan cara yang sekadar dapat ditoleransi, melalui pengecualian-pengecualian yang cerdik, dengan tujuan-tujuan hidup. Namun, hukum moral memerintahkan setiap orang pemenuhan yang paling tepat. Dengan demikian, penilaian yang harus dibuat menurutnya tidaklah begitu sulit sehingga tidak dapat diterapkan pada kecerdasan yang paling umum dan paling tidak terlatih, yang tidak memiliki pengetahuan apa pun tentang dunia. Memenuhi perintah kategoris moralitas berada dalam kuasa setiap orang, kapan saja; namun, memenuhi kaidah empiris dari kebahagiaan yang bersyarat tidak diberikan kepada setiap orang, dan hanya mungkin dalam kesempatan yang langka, bahkan hanya dalam kaitannya dengan satu tujuan. Penyebabnya adalah karena dalam yang pertama, yang dipertaruhkan hanyalah maksim yang harus tulus (*echt*) dan murni; sedangkan dalam yang kedua, kita juga berurusan dengan kekuatan dan potensi fisik untuk benar-benar menghasilkan objek yang diinginkan. Adalah sebuah kebodohan jika ada perintah yang mengatakan bahwa setiap orang harus berusaha menjadi bahagia, karena tidak pernah ada perintah bagi seseorang untuk melakukan apa yang dengan sendirinya ia inginkan secara tak terelakkan. Seharusnya, ia diperintahkan, atau lebih tepatnya, diberikan, langkah-langkah yang harus ia ambil, karena ia tidak bisa melakukan semua yang ia inginkan. Namun, memerintahkan moralitas atas nama tugas adalah sepenuhnya masuk akal, karena, pertama-tama, tidak semua orang mau dengan senang hati mematuhi kaidahnya jika ia bertentangan dengan kecenderungan mereka. Dan mengenai norma-norma tentang cara untuk dapat

mematuhi hukum ini, sekarang bukanlah waktu yang tepat untuk mengajarkannya, karena, dalam hal ini, setiap orang dapat melakukan apa yang ia kehendaki.

Orang yang kalah dalam permainan bisa saja kesal dengan kecerobohnya sendiri, tetapi, jika ia yakin bahwa ia telah berbuat curang dalam permainan (meskipun ia menang), ia niscaya harus merendahkan dirinya sendiri ketika ia berhadapan dengan hukum moral. Hukum ini, oleh karena itu, pastilah sesuatu yang berbeda dari prinsip kebahagiaan diri sendiri. Harus berkata pada diri sendiri: “Saya seorang yang tidak layak”, meskipun dompetnya terisi penuh, berarti menyalahkan diri sendiri; dari mana disimpulkan bahwa ia pasti memiliki aturan penilaian yang berbeda untuk menyetujui dirinya sendiri dan berkata: “Saya seorang yang bijaksana karena saya telah menambah modal saya”.

Dalam gagasan tentang nalar praktis kita, masih ada sesuatu yang menyertai pelanggaran hukum moral, yaitu: kemungkinan hukuman. Nah, menjadi partisipan dalam kebahagiaan tidak terikat pada konsep hukuman, sebagai hukuman. Karena, meskipun orang yang menghukum dapat memiliki niat baik untuk mengarahkan hukuman tersebut pada tujuan ini, hukuman itu haruslah dibenarkan dalam dirinya sendiri sebagai hukuman, yaitu, sebagai keburukan semata; sehingga orang yang dihukum, jika kasusnya berakhir di situ, dan ia tidak melihat adanya kebaikan di balik kerasnya hukuman itu, harus setuju bahwa semuanya baik-baik saja dan bahwa nasibnya sangat sesuai dengan cara ia bertindak. Dalam setiap hukuman, pertama-tama harus ada keadilan, dan inilah yang menjadi esensi dari konsep tersebut. Kebaikan, tentu saja, dapat turut serta di dalamnya, tetapi orang yang pantas menerima hukuman tidak memiliki alasan sedikit pun, setelah menjalankannya, untuk mengandalkan kebaikan ini. Meskipun hukuman adalah sebuah keburukan fisik yang, seandainya tidak terikat, sebagai konsekuensi alami, dengan keburukan moral, ia tetap harus disatukan dengannya sebagai konsekuensi, menurut prinsip-prinsip legislasi moral. Maka, jika setiap kejahatan, bahkan tanpa memperhitungkan konsekuensi fisiknya bagi pelaku, dengan sendirinya dapat dihukum, yaitu, membuat kehilangan kebahagiaan (setidaknya sebagian), akan menjadi absurd secara nyata untuk mengatakan bahwa kejahatan itu justru terletak pada fakta bahwa si pelaku telah mendatangkan hukuman bagi dirinya sendiri, karena telah merugikan kebahagiaannya sendiri (yang menurut prinsip cinta diri, seharusnya menjadi konsep dari semua kejahatan). Dengan cara ini, hukuman itu akan menjadi alasan untuk menyebut sesuatu sebagai kejahatan, dan keadilan akan terutama terdiri dari meniadakan semua hukuman dan bahkan mencegah hukuman yang alami, karena, dengan demikian, tidak akan ada lagi yang tersisa dari keburukan (*Böses*) dalam tindakan itu, sebab keburukan-keburukan yang sebelumnya muncul darinya, dan yang hanya karenanya tindakan itu dituduh sebagai buruk, kini akan disingkirkan. Tetapi menganggap semua hukuman dan setiap ganjaran hanya sebagai alat yang, di tangan kekuatan yang lebih tinggi, hanya berfungsi untuk menggerakkan makhluk-makhluk rasional menuju pencapaian tujuan akhir mereka (kebahagiaan), akan secara nyata menjadi sebuah mekanisme yang menghancurkan seluruh kebebasan kehendak, sehingga tidak perlu kita membahasnya lebih lanjut.

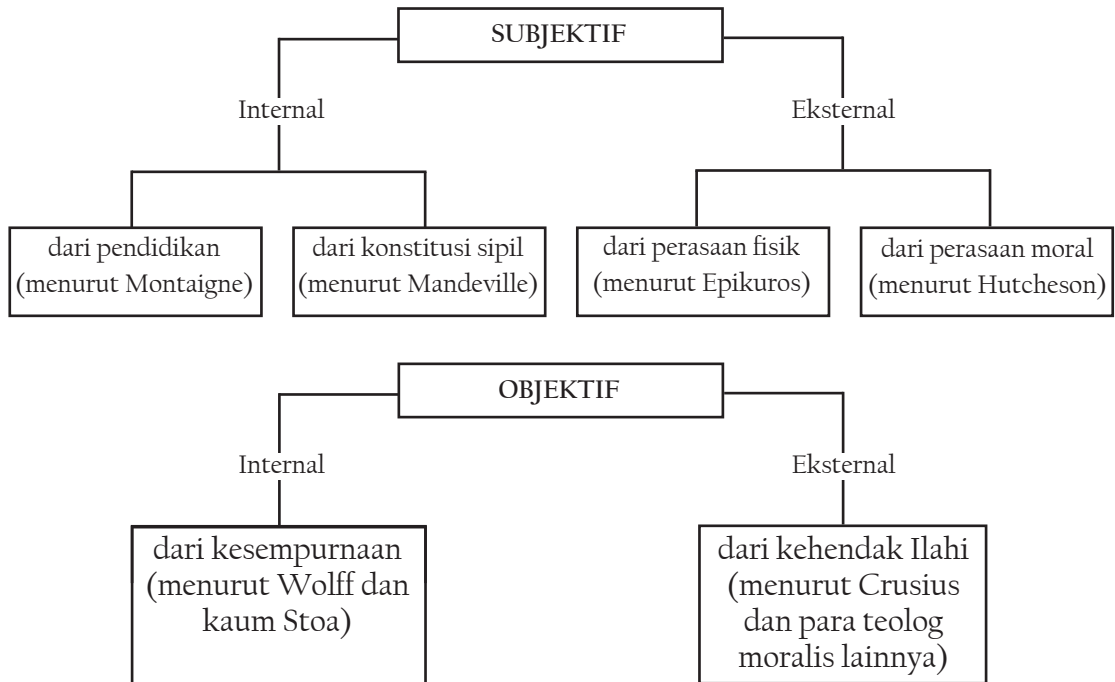
Lebih halus, meskipun sama kelirunya, adalah apa yang dikemukakan oleh mereka yang mengakui adanya suatu indra moral tertentu, yang partikular, yang, dan

bukan nalar, menentukan hukum moral; dengan demikian, kesadaran akan kebajikan akan segera terhubung dengan kepuasan dan kesenangan, tetapi kesadaran akan keburukan akan bercampur dengan kegelisahan jiwa dan penderitaan; dengan cara ini, keduanya mereduksi segalanya pada aspirasi akan kebahagiaan diri sendiri. Tanpa mengulangi apa yang telah saya katakan di atas, saya hanya ingin mengamati ilusi yang terjadi di sini. Untuk menampilkan orang yang berbuat buruk sebagai tersiksa oleh kegelisahan jiwa karena kesadaran akan kesalahannya, kita harus, sebelumnya, merepresentasikannya, dalam landasan utama karakternya, setidaknya sampai taraf tertentu, sebagai sudah baik secara moral, sama seperti orang yang berbahagia dengan kesadarannya akan tindakan yang sesuai dengan kewajiban, yang juga harus direpresentasikan sebelumnya sebagai baik. Dengan demikian, konsep moralitas dan kewajiban haruslah mendahului semua rujukan pada kepuasan ini, dan sama sekali tidak dapat diturunkan darinya. Kita harus, lebih jauh lagi, menghargai sebelumnya pentingnya apa yang kita sebut kewajiban, otoritas hukum moral, dan nilai langsung yang diberikan oleh ketaatan padanya kepada seseorang di mata dirinya sendiri, untuk dapat merasakan kepuasan dalam kesadarannya akan kesesuaiannya dengan hukum, dan tuduhan yang paling pahit ketika ia merasa telah melanggarnya. Seperti yang terlihat, kepuasan atau kegelisahan jiwa ini tidak dapat dirasakan sebelum adanya pengetahuan tentang kewajiban, dan kewajiban tidak dapat menjadi landasan dalam kasus seperti itu. Individu tersebut haruslah, setidaknya setengahnya, sudah menjadi orang yang terhormat untuk dapat menghidupkan representasi dari sensasi-sensasi tersebut.

Selain itu, saya tidak menyangkal bahwa, sebagaimana, berkat kebebasan, kehendak manusia dapat ditentukan secara langsung oleh hukum moral, latihan yang berulang-ulang sesuai dengan landasan determinasi ini pada akhirnya dapat menghasilkan, secara subjektif, suatu perasaan puas dengan diri sendiri; lebih jauh lagi, adalah tugas juga untuk mendasari dan memupuk perasaan ini, yang, sesungguhnya, adalah satu-satunya yang pantas disebut perasaan moral. Tetapi konsep kewajiban tidak dapat diturunkan darinya, karena, jika tidak, kita harus memikirkan sebuah perasaan akan sebuah hukum sebagai hukum itu sendiri, menjadikan objek sensasi sesuatu yang hanya dapat dipikirkan oleh nalar; hal ini, jika bukan merupakan sebuah kontradiksi biasa, akan sepenuhnya menghapus seluruh konsep kewajiban, menempatkan di tempatnya sekadar sekumpulan kecenderungan-kecenderungan yang halus, yang terkadang berbenturan dengan yang lebih kasar.

Jika sekarang kita membandingkan prinsip formal tertinggi kita dari nalar murni praktis (sebagai sebuah otonomi kehendak) dengan semua prinsip material moralitas yang telah dipaparkan sejauh ini, kita dapat menyajikan dalam sebuah tabel semua prinsip lainnya, sebagai prinsip-prinsip yang melaluinya, pada saat yang sama, semua kasus lain yang mungkin benar-benar habis, kecuali satu, sehingga dengan segera menunjukkan bahwa tidak ada gunanya mencari prinsip formal lain, selain yang sekarang disajikan ini. Semua motif penentu yang mungkin dari kehendak adalah entah semata-mata subjektif dan, oleh karena itu, empiris, atau objektif dan rasional; tetapi keduanya adalah eksternal atau internal.

Landasan-landasan penentu praktis yang material dalam prinsip moralitas, adalah:



Yang ditunjukkan pada bagian pertama semuanya bersifat empiris, dan jelas tidak ada satu pun yang cocok untuk menjadi prinsip universal moralitas. Dua yang disajikan di bawahnya didasarkan pada nalar (karena kesempurnaan sebagai susunan segala sesuatu dan kesempurnaan tertinggi, yang direpresentasikan dalam sebuah substansi, yaitu, Tuhan, keduanya hanya dapat dipahami melalui konsep-konsep nalar). Tetapi konsep pertama, yaitu konsep kesempurnaan, dapat dipahami dalam makna teoretisnya, yang tidak berarti apa-apa selain keutuhan dari setiap hal dalam jenisnya (transendental) atau dari satu hal sebagai hal secara umum (metafisis), yang tidak dapat kita bahas di sini. Akan tetapi, konsep kesempurnaan, dalam makna praktisnya, adalah kelayakan atau kecukupan suatu hal untuk segala macam tujuan. Kesempurnaan ini, sebagai susunan manusia, oleh karena itu bersifat internal, tidak lain adalah bakat, dan apa yang memperkuat atau melengkapinya, yaitu keterampilan. Kesempurnaan tertinggi dalam sebuah substansi, yaitu, Tuhan, dan oleh karena itu bersifat eksternal (dipertimbangkan dari aspek praktis), adalah kecukupan dari Makhluk tersebut untuk semua tujuan secara umum.

Dengan demikian, jika tujuan-tujuan harus diberikan kepada kita terlebih dahulu, yang dalam kaitannya dengannya konsep kesempurnaan (kesempurnaan internal, dalam diri kita sendiri, dan kesempurnaan eksternal, dalam Tuhan), dapat menjadi satu-satunya landasan penentu dari kehendak; akan tetapi, jika sebuah tujuan, sebagai objek, harus mendahului determinasi kehendak melalui sebuah aturan praktis dan karena ia mengandung landasan dari kemungkinannya, maka materi dari kehendak, yang diambil sebagai landasan determinasinya, selalu bersifat empiris dan, akibatnya, dapat berfungsi sebagai prinsip Epikurean bagi teori kebahagiaan, tetapi tidak pernah

sebagai prinsip nalar murni bagi teori moral dan kewajiban (sama seperti bakat dan pengembangannya tidak dapat menjadi sebab penggerak kehendak hanya karena berkontribusi pada keuntungan-keuntungan hidup, atau kehendak Tuhan, jika kesesuaian dengannya diambil sebagai objek dari kehendak kita tanpa adanya prinsip praktis yang mendahului kehendak ilahi itu, yang independen dari gagasannya, yang menjadi sebab penggerak kehendak, hanya karena kita mengharapkan kebahagiaan darinya). Dari sini disimpulkan: pertama, bahwa semua prinsip yang dipaparkan di sini adalah material; kedua, bahwa mereka mencakup semua prinsip material yang mungkin ada; dan, akhirnya, kesimpulan bahwa, karena prinsip-prinsip material sama sekali tidak berfungsi sebagai hukum moral tertinggi (seperti yang telah saya tunjukkan), maka, prinsip praktis formal dari nalar murni, yang menurutnya bentuk umum dari sebuah legislasi universal, yang dimungkinkan melalui maksim kita, harus menjadi landasan determinasi yang tertinggi dan langsung dari kehendak, adalah satu-satunya yang mungkin untuk berfungsi bagi imperatif-imperatif kategoris, yaitu, untuk memberikan hukum-hukum praktis (yang menjadikan tindakan sebagai kewajiban), dan, secara umum, untuk prinsip moralitas, baik dalam penilaian maupun dalam penerapan pada kehendak manusia, sejauh menyangkut determinasinya.

## I

### TENTANG DEDUKSI PRINSIP-PRINSIP NALAR MURNI PRAKTIS

ANALITIKA ini mengungkapkan bahwa nalar murni dapat bersifat praktis, yaitu, dapat menentukan kehendak dengan sendirinya, independen dari semua elemen empiris; — dan ia menunjukkannya sesungguhnya melalui sebuah *fakta*, di mana nalar murni menampilkan dirinya di dalam diri kita sebagai benar-benar praktis, yaitu, otonomi dalam prinsip moralitas, yang melaluinya nalar menentukan kehendak dalam tindakan. — Pada gilirannya, Analitika menunjukkan bahwa fakta ini secara tak terpisahkan terkait dengan kesadaran akan kebebasan kehendak, dan lebih jauh lagi, identik dengannya. Dari sini disimpulkan bahwa kehendak seorang makhluk rasional yang berpartisipasi dalam dunia inderawi, sama seperti sebab-sebab efisien lainnya, niscaya tunduk pada hukum-hukum kausalitas, dalam praktik. Namun, pada saat yang sama, di sisi lain, sebagai makhluk dalam dirinya sendiri, ia memiliki kesadaran akan keberadaannya yang dapat ditentukan dalam sebuah tatanan yang inteligibel, tentu bukan menurut sebuah intuisi khusus tentang dirinya sendiri, melainkan sesuai dengan beberapa hukum dinamis yang dapat menentukan kausalitasnya di dunia inderawi; oleh karena itu, telah ditunjukkan secara memadai di tempat lain (*Landasan Metafisika Kesusilaan*) <sup>(12)</sup> bahwa kebebasan, ketika diatribusikan kepada kita, juga memindahkan kita ke sebuah tatanan yang inteligibel.

Maka, jika kita membandingkan hal ini dengan bagian analitik dari kritik atas nalar murni spekulatif, muncullah sebuah kontras yang mencolok antara keduanya. Di sana, bukan prinsip-prinsip melainkan intuisi inderawi murni (ruang dan waktu) yang menjadi data pertama yang memungkinkan pengetahuan *a priori*, dan sesungguhnya,

12 Kant – *Landasan Metafisika Kesusilaan*. “Biblioteca de Autores Célebres” – Vol. 7 – Edições e Publicações Brasil Editora S/A.



ini hanya untuk objek-objek indra. Prinsip-prinsip sintetis yang diturunkan dari konsep-konsep belaka tanpa intuisi adalah mustahil; konsep-konsep itu hanya dapat ada dalam kaitannya dengan situasi inderawi ini, dan akibatnya juga hanya dalam kaitannya dengan objek-objek dari pengalaman yang mungkin, karena konsep-konsep pemahaman yang disatukan dengan intuisi ini, barulah memungkinkan pengetahuan yang kita sebut pengalaman. — Di luar objek-objek pengalaman dan oleh karena itu dari benda-benda sebagai *noumena*, nalar spekulatif, dengan hak penuh, ditolak dari pengetahuan positif apa pun. — Namun, ia telah melakukan yang terbaik untuk mengamankan konsep *noumena*, yaitu, untuk menjamin kemungkinan dan, lebih lagi, keniscayaan untuk merenungkannya dan untuk menunjukkan, dalam menentang semua keberatan, bahwa menerima, seolah-olah, kebebasan yang dipertimbangkan secara negatif, sepenuhnya cocok dengan prinsip-prinsip dan batasan-batasan nalar murni teoretis itu, tanpa, bagaimanapun, memberikan pengetahuan tentang determinasi atau perluasan apa pun yang berkaitan dengan objek-objek tersebut, sebaliknya, ia justru mencegah semua pandangan yang berkenaan dengannya.

Di sisi lain, hukum moral, meskipun tidak memberikan pandangan (*Aussicht*) apa pun, namun menyediakan sebuah fakta yang sama sekali tidak dapat dijelaskan melalui data-data dunia inderawi dan dalam seluruh lingkup penggunaan teoretis nalar kita. Fakta ini, yang tidak dapat dijelaskan dalam seluruh jangkauannya, mengumumkan sebuah dunia pemahaman yang murni, karena ia bahkan menentukannya secara positif, memberi kita pengetahuan tentang sesuatu darinya, yaitu — sebuah hukum.

Hukum ini harus memberikan kepada dunia inderawi, sebagai kodrat inderawi (dalam kaitannya dengan makhluk-makhluk rasional), bentuk dari sebuah dunia pemahaman, yaitu, sebuah kodrat supra-inderawi, tetapi tanpa merusak mekanisme kodrat inderawi. Kini, kita sepakati: kodrat, dalam arti yang paling luas, adalah keberadaan benda-benda di bawah hukum. Kodrat inderawi dari makhluk rasional secara umum adalah keberadaan mereka di bawah hukum-hukum yang dikondisikan secara empiris, yang, bagi nalar, akibatnya, adalah heteronomi. Kodrat supra-inderawi dari makhluk-makhluk yang sama, di sisi lain, adalah keberadaan mereka menurut hukum-hukum yang independen dari semua kondisi empiris dan yang, oleh karena itu, termasuk dalam otonomi nalar. Dan karena hukum-hukum yang menurutnya keberadaan benda-benda bergantung pada pengetahuan adalah praktis, kodrat supra-inderawi, ketika kita dapat membentuk sebuah konsep tentangnya, tidak lain adalah sebuah kodrat di bawah otonomi nalar murni praktis. Hukum dari otonomi ini, bagaimanapun, adalah hukum moral, dan oleh karena itu, merupakan hukum dasar dari sebuah kodrat supra-inderawi dan sebuah dunia inteligibel yang murni, yang salinannya (*Gegenbild*) harus ada di dunia inderawi, tanpa pada saat yang sama merusak hukum-hukum dunia ini. Yang pertama dapat disebut kodrat model (*natura archetypa*), yang hanya kita ketahui dalam nalar, dan yang kedua, karena mengandung akibat yang mungkin dari gagasan yang pertama, sebagai landasan penentu dari kehendak, disebut kodrat salinan (*natura ectypa*). Karena, sesungguhnya, hukum moral secara ideal memindahkan kita ke sebuah kodrat di mana nalar murni, jika disertai dengan kekuatan fisik yang sesuai, akan menghasilkan kebaikan tertinggi, dan menentukan



kehendak kita untuk memberikan kepada dunia inderawi suatu bentuk yang seolah-olah merupakan sebuah keseluruhan makhluk rasional.

Bahwa gagasan ini berfungsi sebagai model, seolah-olah, sebagai sebuah sketsa bagi determinasi kehendak kita, ditegaskan oleh pengamatan yang paling biasa terhadap diri sendiri.

Jika maksim yang menurutnya saya berniat untuk memberikan kesaksian palsu diperiksa melalui nalar praktis, maka dalam hal itu saya akan mempertimbangkan, menurutnya, akan menjadi seperti apa ia jika ia berlaku sebagai hukum alam universal. Jelas bahwa dengan cara ini ia akan memaksa seluruh dunia pada kebenaran, karena tidaklah cocok dengan universalitas sebuah hukum alam untuk membiarkan pernyataan-pernyataan berlaku sebagai demonstratif namun, meskipun demikian, secara sengaja keliru. Dengan cara yang sama, maksim yang saya anut, berkenaan dengan kebebasan untuk menentukan hidup saya, segera menjadi terdeterminasi, jika saya bertanya pada diri sendiri apa yang diperlukan agar sebuah kodrat dapat melestarikan dirinya sesuai dengan hukum dari maksim tersebut. Jelas bahwa dalam kodrat seperti itu tidak ada seorang pun yang dapat mengakhiri hidupnya secara sewenang-wenang, karena susunan seperti itu bukanlah sebuah tatanan alam yang langgeng, bahkan dalam kasus-kasus lainnya.

Maka, sementara kodrat yang nyata adalah sebuah objek dari pengalaman, kehendak-bebas tidak ditentukan dengan sendirinya dalam kaitannya dengan maksim-maksim yang, dengan sendirinya, dapat mendasari sebuah kodrat menurut hukum-hukum universal, atau yang dapat selaras dengan sebuah kodrat yang diatur menurutnya. Itu hanyalah kecenderungan-kecenderungan partikular yang, meskipun membentuk sebuah keseluruhan alamiah menurut hukum-hukum patologis (fisik), tidak merepresentasikan sebuah kodrat yang hanya mungkin melalui kehendak kita menurut hukum-hukum murni praktis. Namun, melalui nalar, kita sadar akan sebuah hukum yang kepadanya semua maksim kita terhubung, seolah-olah melalui kehendak kita haruslah muncul sebuah tatanan alam. Hukum ini, oleh karena itu, haruslah menjadi gagasan tentang sebuah kodrat yang tidak diberikan secara empiris, namun, meskipun demikian, mungkin melalui kebebasan, oleh karena itu, supra-inderawi, yang kepadanya kita memberikan realitas objektif, karena, selama kita adalah makhluk rasional murni, kita menganggapnya sebagai objek dari kehendak kita.

Oleh karena itu, disimpulkan bahwa perbedaan antara hukum-hukum dari sebuah kodrat yang kepadanya kehendak tunduk dan hukum-hukum dari sebuah kodrat yang tunduk pada sebuah kehendak (dalam kaitannya dengan apa yang menyiratkan sebuah hubungan antara kehendak dan tindakan-tindakan bebasnya), terletak pada kenyataan bahwa, dalam yang pertama, objek-objek haruslah menjadi penyebab dari representasi-representasi yang menentukan kehendak, tetapi, dalam yang kedua, kehendak haruslah menjadi penyebab dari objek-objek, sedemikian rupa sehingga kausalitasnya memiliki landasan determinasi secara eksklusif dalam daya rasional murni, yang oleh karena itu, juga dapat disebut nalar murni praktis.

Dengan demikian, kedua problema ini sangat berbeda, yaitu: bagaimana, di satu sisi, nalar murni dapat mengenal objek secara *a priori*, dan, di sisi lain, bagaimana ia dapat secara langsung menjadi landasan determinasi kehendak, yaitu, kausalitas dari

mahluk rasional dengan mengacu pada realitas objek-objek (semata-mata melalui pemikiran tentang nilai universal dari maksim-maksimnya sendiri sebagai hukum).

Problema pertama, sebagai bagian dari kritik atas nalar murni spekulatif, menuntut untuk dijelaskan, pertama-tama, bagaimana intuisi-intuisi *a priori* mungkin, karena tanpanya mustahil sebuah objek dapat diberikan dengan cara apa pun, dan oleh karena itu, mustahil untuk mengenal objek apa pun secara sintetis. Kesimpulan dari problema ini dicapai dengan mempertimbangkan: bahwa semua intuisi adalah inderawi, dan oleh karena itu tidak memungkinkan adanya pengetahuan spekulatif yang melampaui apa yang dapat dicapai oleh pengalaman yang mungkin. Oleh karena itu, disepakati bahwa semua prinsip dari nalar murni spekulatif tersebut tidak mencapai apa pun selain memungkinkan adanya pengalaman, baik dari objek-objek yang diberikan, maupun dari objek-objek yang dapat diberikan secara tak terbatas, tetapi tidak pernah diberikan secara utuh.

Problema kedua, sebagai bagian dari kritik atas nalar praktis, tidak menuntut penjelasan apa pun tentang bagaimana objek-objek dari daya berkehendak itu mungkin, karena itu, sebagai problema pengetahuan teoretis tentang alam, diserahkan kepada kritik atas nalar spekulatif. Ia hanya bertanya bagaimana nalar dapat menentukan maksim kehendak, apakah hal itu terjadi hanya melalui representasi-representasi empiris sebagai landasan determinasi, atau apakah nalar murni juga bersifat praktis dan merupakan hukum dari sebuah tatanan alam yang mungkin, tetapi tidak dapat diketahui dari sudut pandang empiris. Kemungkinan dari kodrat supra-inderawi semacam itu, yang konsepnya, secara bersamaan, dapat menjadi landasan bagi realitasnya melalui kehendak bebas kita, tidak memerlukan intuisi *a priori* apa pun (dari sebuah dunia yang intelligibel), yang dalam kasus ini, karena bersifat supra-inderawi, juga akan mustahil bagi kita. Oleh karena itu, yang dipertaruhkan hanyalah landasan determinasi dari kehendak, yang termasuk dalam maksim-maksim konsep itu, untuk melihat apakah ia bersifat empiris atau merupakan landasan dari nalar murni — dari kesesuaian dengan hukum (*Gesetzmässigkeit*) dari nalar murni secara umum — dan bagaimana serta mengapa ia bisa menjadi sebuah konsep. Apakah kausalitas kehendak cukup untuk realitas objek-objek atau tidak, hal itu diserahkan pada penilaian prinsip-prinsip teoretis dari nalar, sebagai penyelidikan atas kemungkinan objek-objek dari kehendak, yang intuisinya, oleh karena itu, tidak menjadi bagian dari problema praktis. Yang dipertaruhkan hanyalah determinasi kehendak dan landasan determinasi dari maksim kehendak sebagai kehendak bebas; hasilnya tidak dinilai. Karena, meskipun kehendak itu sesuai dengan hukum bagi nalar praktis, apa pun daya kehendak dalam pelaksanaannya, dari maksim-maksim legislasi sebuah kodrat yang mungkin, ia bisa saja benar-benar muncul atau tidak, karena hal itu tidak menjadi soal bagi kritik, yang menyelidiki apakah dan bagaimana nalar murni dapat bersifat praktis, yaitu, secara langsung menentukan kehendak.

Dalam hal ini, oleh karena itu, kritik dapat dan harus, tanpa harus dicela, memulai dari hukum-hukum murni praktis dan dari realitasnya. Akan tetapi, sebagai ganti dari intuisi, ia meletakkan sebagai dasarnya konsep keberadaan mereka di dunia yang intelligibel, yaitu, kebebasan. Karena konsep ini tidak berarti lebih dari itu, dan hukum-hukum itu hanya mungkin dalam kaitannya dengan kebebasan kehendak, namun,

menjadi niscaya jika kita mengandaikan kebebasan, atau, sebaliknya, kebebasan itu niscaya karena hukum-hukum itu niscaya sebagai postulat-postulat praktis. Maka, bagaimana kesadaran akan hukum-hukum moral ini atau — yang adalah sama — kesadaran akan kebebasan ini mungkin, hal itu tidak dapat dijelaskan lebih lanjut; yang dapat dilakukan hanyalah membela diterimanya kebebasan dalam kritik teoretis.

Pemaparan tentang prinsip tertinggi dari nalar praktis kini telah selesai; yaitu, telah ditunjukkan pertama-tama apa yang dikandungnya, bahwa ia ada dengan sendirinya sepenuhnya *a priori* dan independen dari prinsip-prinsip empiris, yang dalam hal itu, ia berbeda dari semua prinsip praktis lainnya. Dalam deduksi, yaitu, dalam justifikasi nilai objektif dan universal dari prinsip ini dan dalam pemeriksaan kemungkinan proposisi sintetis *a priori* semacam itu, kita tidak dapat berharap bahwa semuanya akan berjalan dengan baik seperti yang terjadi pada prinsip-prinsip pemahaman murni teoretis. Prinsip-prinsip tersebut merujuk pada objek-objek dari pengalaman yang mungkin, yaitu, pada fenomena, dan dapat ditunjukkan bahwa hanya dengan membawa fenomena-fenomena ini di bawah kategori-kategori, berdasarkan hukum-hukum tersebut, fenomena-fenomena itu dapat dikenal sebagai objek-objek pengalaman dan, akibatnya, bahwa semua pengalaman yang mungkin harus sesuai dengan hukum-hukum ini. Tetapi saya tidak dapat mengadopsi alur serupa dalam deduksi hukum moral. Hal ini karena ia tidak berkaitan dengan pengetahuan tentang susunan objek-objek, yang dapat diberikan kepada nalar di tempat lain melalui cara lain apa pun, melainkan berkaitan dengan sebuah pengetahuan yang sedemikian rupa sehingga dapat menjadi landasan bagi keberadaan objek-objek itu sendiri, di mana nalar melaluinya memiliki kausalitas dalam diri seorang makhluk rasional, yaitu, nalar murni, yang dapat dianggap sebagai sebuah daya yang secara langsung menentukan kehendak.

Tetapi semua kearifan manusia berakhir segera setelah kita sampai pada kekuatan-kekuatan fundamental atau daya-daya fundamental, karena kemungkinannya tidak dapat dipahami dengan cara apa pun, tidak pula dapat diciptakan dan diandaikan secara sewenang-wenang. Oleh karena itu, dalam penggunaan teoretis nalar, hanya pengalaman yang dapat memberi kita hak untuk menerimanya. Namun, jalan keluar ini, yang terdiri dari mengajukan bukti-bukti empiris alih-alih sebuah deduksi yang dihasilkan dari sumber-sumber pengetahuan *a priori*, di sini juga terlarang bagi kita dalam kaitannya dengan daya murni praktis dari nalar. Hal ini karena siapa pun yang perlu mengambil bukti realitasnya dari pengalaman, harus, dalam landasan-landasan kemungkinannya, bergantung pada prinsip-prinsip eksperimental, dan mustahil untuk menganggap nalar murni sebagai demikian, namun praktis, bahkan hanya dari konsepnya saja. Selain itu, hukum moral, seolah-olah, ditunjukkan sebagai sebuah fakta dari nalar murni, yang mengenainya kita sadar secara *a priori* dan yang secara apodiktis pasti, bahkan dengan mengandaikan bahwa tidak ada satu pun contoh dalam pengalaman yang dapat ditemukan yang telah mengikutinya dengan tepat. Dengan demikian, oleh karena itu, realitas objektif dari hukum moral tidak dapat ditunjukkan melalui deduksi apa pun, tidak juga dengan semua upaya hukum teoretis atau spekulatif, dan juga tidak dapat ditopang secara empiris. Ia tidak dapat, bahkan jika

kita ingin melepaskan kepastian apodiktisnya, dikonfirmasi melalui pengalaman dan, akibatnya, ditunjukkan secara *a posteriori*; namun, ia berdiri kokoh dengan sendirinya.

Sesuatu yang berbeda, namun sepenuhnya paradoksal (*widersinniges*), menggantikan tempat deduksi prinsip moral ini, yang dicari dengan sia-sia. Yaitu, bahwa prinsip ini justru sebaliknya berfungsi sebagai prinsip bagi deduksi dari sebuah daya yang tak tertembus, yang tidak dapat dibuktikan oleh pengalaman mana pun, tetapi yang harus diterima oleh nalar spekulatif (untuk menemukan, di antara ide-ide kosmologisnya, yang-tak-bersyarat menurut kausalitasnya sendiri, agar tidak bertentangan dengan dirinya sendiri), setidaknya sebagai mungkin. Daya itu adalah daya kebebasan. Mengenai kebebasan ini, hukum moral—yang dalam dirinya sendiri tidak memerlukan landasan pembenaran—justru menunjukkan tidak hanya kemungkinannya, tetapi juga realitasnya di dalam makhluk-makhluk yang mengakui hukum tersebut sebagai mengikat bagi mereka. Hukum moral, pada kenyataannya, adalah sebuah hukum kausalitas melalui kebebasan, dan oleh karena itu, merupakan hukum dari kemungkinan sebuah kodrat supra-inderawi, sebagaimana hukum metafisik dari peristiwa-peristiwa di dunia inderawi adalah sebuah hukum kausalitas dari kodrat inderawi; dan yang pertama, konsekuensinya, menentukan apa yang harus dibiarkan tak-terdeterminasi oleh filsafat spekulatif, yaitu, hukum bagi sebuah kausalitas yang konsepnya dalam filsafat spekulatif hanyalah negatif, dan dengan demikian untuk pertama kalinya memberikan realitas objektif pada konsep tersebut.

Mandat dari hukum moral ini, yang melalui nya ia menegaskan dirinya sebagai sebuah prinsip deduksi kebebasan, sebagai kausalitas dari nalar murni, adalah sepenuhnya memadai—mengingat nalar teoretis terpaksa menerima setidaknya *kemungkinan* adanya kebebasan untuk melengkapi sebuah kebutuhan nalar—untuk menggantikan semua justifikasi *a priori*. Karena hukum moral menunjukkan realitasnya secara memadai juga bagi kritik atas nalar spekulatif, dengan menambahkannya pada sebuah kausalitas yang dipikirkan secara negatif semata—yang kemungkinannya tidak dapat dipahami oleh kritik itu, meskipun ia terpaksa mengakuinya—dengan menambahkan pada kausalitas itu sebuah determinasi positif, yaitu, konsep tentang sebuah nalar yang secara langsung menentukan kehendak (melalui syarat dari sebuah bentuk legal universal dari maksim-maksimnya). Dengan demikian, untuk pertama kalinya, ia berhasil memberikan realitas objektif, meskipun hanya praktis, kepada nalar, yang dengan ide-idenya, ketika hendak bertindak secara spekulatif, selalu menjadi transenden (*überschwenglich*). Ia mengubah penggunaan *transenden* (transzendent) nalar menjadi penggunaan *imanen* (nalar itu sendiri sebagai penyebab yang efisien, di dalam medan pengalaman, melalui ide-ide).

Determinasi kausalitas dari makhluk-makhluk di dunia inderawi, sebagai demikian, tidak pernah bisa tak-bersyarat, meskipun untuk seluruh rangkaian kondisi, niscaya harus ada sesuatu yang tak-bersyarat, dan oleh karena itu, juga sebuah kausalitas yang sepenuhnya menentukan dirinya sendiri. Oleh karena itu, gagasan tentang kebebasan, sebagai sebuah daya spontanitas absolut, bukanlah sebuah kebutuhan (*Bedürfnis*), melainkan, sejauh menyangkut kemungkinannya, sebuah prinsip analitis dari nalar murni spekulatif. Tetapi karena sama sekali mustahil untuk memberikan contoh tentangnya dalam pengalaman apa pun, sebab di antara sebab-sebab dari benda-

benda sebagai fenomena tidak dapat ditemukan determinasi kausalitas apa pun yang secara absolut tak-bersyarat, kita hanya dapat membela pemikiran tentang sebuah benda yang bertindak secara bebas, dengan menerapkannya pada sebuah makhluk di dunia inderawi, selama di sisi lain makhluk itu juga dianggap sebagai noumenon. Ini menunjukkan bahwa tidaklah bertentangan untuk menganggap semua tindakannya sebagai terkondisikan secara fisik, selama tindakan-tindakan itu adalah fenomena, dan meskipun demikian, pada saat yang sama, menganggap kausalitasnya, sejauh makhluk yang bertindak adalah makhluk intelektual, sebagai tak-terkondisikan secara fisik. Dengan demikian, konsep kebebasan dijadikan sebuah prinsip regulatoris nalar, yang melaluinya saya tidak dapat mengetahui apa objek yang diatribusikan dengan kausalitas semacam itu, tetapi saya menyingkirkan rintangan, meskipun, di satu sisi, dalam penjelasan peristiwa-peristiwa dunia dan, akibatnya, juga dalam tindakan-tindakan makhluk rasional, terhadap mekanisme keniscayaan alamiah, yang terus menanjak dari yang-terkondisikan ke kondisi secara tak terbatas, dengan membiarkan terbuka bagi nalar spekulatif tempat yang tetap kosong baginya, yaitu, dunia yang inteligibel, untuk menempatkan yang-tak-bersyarat di dalamnya.

Tetapi saya tidak dapat memahami pemikiran ini, yaitu, mengubahnya menjadi pengetahuan tentang suatu makhluk yang beroperasi demikian, bahkan sekadar menurut kemungkinannya. Tempat kosong ini sekarang diisi oleh nalar murni praktis, melalui sebuah determinasi dari hukum kausalitas di sebuah dunia yang inteligibel (melalui kebebasan), yaitu, hukum moral. Memang benar bahwa dengan ini nalar spekulatif tidak diperluas dalam hal pemahamannya (*Einsicht*); tetapi, meskipun demikian, ia bertambah dalam hal kepastian dari konsep problematisnya tentang kebebasan, yang di sini diberikan realitas objektif dan, meskipun hanya praktis, tak terbantahkan. Penerapan dari konsep kausalitas itu sendiri, dan oleh karena itu maknanya, hanya terjadi dalam hubungan fenomena untuk menyatukannya menjadi pengalaman (sebagaimana ditunjukkan oleh kritik atas nalar murni), dan nalar praktis tidak memperluasnya sedemikian rupa sehingga ia melampaui batas-batas yang telah ditentukan untuk penggunaan konsep ini. Karena, seandainya ia sampai di sana, ia harus menunjukkan bagaimana hubungan logis antara landasan dan konsekuensi dapat digunakan dalam jenis intuisi lain selain yang inderawi, yaitu, bagaimana *causa noumenon* itu mungkin, sesuatu yang tidak dapat ia lakukan dan, lebih jauh lagi, sebagai nalar praktis, ia juga tidak mepedulikannya, karena ia hanya menempatkan landasan determinasi dari kausalitas manusia sebagai makhluk yang diberkahi indra (kausalitas yang, sesungguhnya, terberi). Oleh karena itu, ia menggunakan konsep sebab itu sendiri, yang penerapannya pada objek-objek untuk pengetahuan teoretis dapat ia tinggalkan (karena konsep ini selalu ditemukan *a priori* di dalam intelek dan bahkan independen dari semua intuisi), bukan untuk mengenal objek-objek melainkan untuk menentukan kausalitasnya secara umum, relatif terhadap objek-objek. Dari sini disimpulkan bahwa penggunaannya tidak memiliki tujuan lain selain praktis, dan akibatnya ia dapat memindahkan motif penentu kehendak ke tatanan benda-benda yang inteligibel, dengan demikian mengakui bahwa ia tidak dapat memahami determinasi apa dari konsep sebab yang dapat disajikan untuk pengetahuan tentang benda-benda ini. Dalam kaitannya dengan tindakan-tindakan kehendak di dunia inderawi, kausalitas



ini harus diketahui oleh nalar praktis, dan itu dengan cara yang pasti, karena, jika sebaliknya, nalar praktis tidak akan dapat menghasilkan tindakan nyata apa pun. Tetapi konsep yang ia bentuk mengenai kausalitasnya sendiri sebagai noumenon tidak perlu ditentukan secara teoretis demi pengetahuan tentang keberadaannya yang supra-inderawi, tidak juga untuk memberinya signifikansi dalam ukuran itu (*sofern*), karena, meskipun untuk penggunaan praktis, ia sudah menerima signifikansi secara tidak langsung melalui hukum moral. Selain itu, jika kita menganggapnya secara teoretis, ia selalu tetap sebagai sebuah konsep dari intelek murni, yang diberikan *a priori* dan yang dapat diterapkan pada objek-objek, entah ini disajikan secara inderawi atau tidak, karena dalam kasus terakhir ia tidak memiliki signifikansi atau aplikasi teoretis yang pasti. Maka, ia hanyalah sebuah pemikiran formal namun esensial dari intelek, berkenaan dengan sebuah objek secara umum. Signifikansi yang diberikan kepadanya oleh nalar melalui hukum moral adalah semata-mata praktis, karena gagasan tentang hukum dari sebuah kausalitas (dari kehendak) memiliki sebuah kausalitas di dalam dirinya sendiri atau merupakan motif penentu dari kausalitas tersebut.

## II

### TENTANG HAK NALAR MURNI, DALAM PENGGUNAAN PRAKTISNYA, ATAS SEBUAH AMPLIFIKASI YANG TIDAK MUNGKIN BAGINYA SENDIRI DALAM PENGGUNAAN SPEKULATIF

DALAM prinsip moral, kita telah menetapkan sebuah hukum kausalitas yang menempatkan landasan determinasinya di atas semua kondisi dunia inderawi; namun, kita tidak mempertimbangkan bagaimana kehendak itu dapat ditentukan sebagai sesuatu yang termasuk dalam sebuah dunia yang inteligibel, dan, akibatnya, bagaimana subjek dari kehendak ini (manusia) tidak hanya sebagai sesuatu yang termasuk dalam sebuah dunia inteligibel murni—meskipun tidak kita kenal dalam hubungan ini (sebagaimana dimungkinkan menurut kritik atas nalar murni spekulatif)—tetapi juga terdeterminasi dalam kaitannya dengan kausalitasnya melalui sebuah hukum, yang tidak dapat dimasukkan ke dalam hukum-hukum alam dari dunia inderawi. Oleh karena itu, kita telah terdorong untuk memberanikan pengetahuan kita melampaui batas-batas dunia inderawi, meskipun kritik atas nalar murni menyatakan pretensi ini batal di hadapan penelitian apa pun.

Maka, bagaimana mungkin di sini mendamaikan penggunaan praktis dan teoretis dari nalar murni dalam hal penentuan batas-batas dayanya?

David Hume, yang darinya dapat kita katakan memulai semua serangan terhadap hak-hak nalar murni, serangan-serangan yang sesungguhnya meniscayakan sebuah penyelidikan lengkap atasnya, sampai pada kesimpulan berikut: konsep sebab adalah sebuah konsep yang mengandung keniscayaan hubungan dari keberadaan hal-hal yang berbeda, karena nilainya justru berasal dari perbedaan itu sendiri; sehingga jika saya mengandaikan A, saya mengakui bahwa sesuatu yang berbeda darinya, B, haruslah niscaya ada. Namun, keniscayaan tidak dapat diatribusikan pada suatu hubungan, kecuali jika hubungan ini diketahui secara *a priori*, karena pengalaman



hanya akan memungkinkan kita mengetahui adanya hubungan itu, tanpa menyatakan keniscayaannya.

Maka—kata Hume—mustahil untuk mengetahui secara *a priori* dan sebagai sesuatu yang niscaya hubungan yang ada di antara satu hal dengan hal lain (atau antara satu determinasi dengan determinasi lain yang sama sekali berbeda darinya) jika hubungan semacam itu tidak diberikan dalam persepsi kita. Dengan demikian, oleh karena itu, konsep sebab itu sendiri keliru dan menipu dan, untuk berbicara dengan cara yang lebih lunak, merupakan sebuah ilusi, yang dapat dimaafkan hanya karena kebiasaan (suatu keniscayaan subjektif) untuk mempersepsikan hal-hal tertentu atau determinasi-determinasinya, yang seringkali bersamaan atau berurutan, sebagai terasosiasi dalam keberadaannya, diperoleh tanpa disadari melalui suatu keniscayaan objektif untuk memberikan hubungan semacam itu pada objek-objek itu sendiri; dan, dengan demikian, konsep sebab itu diambil secara tidak sah dan tidak diperoleh secara sah, dan lebih jauh lagi, ia tidak akan pernah dapat diperoleh dan dibenarkan, karena ia menuntut sebuah hubungan yang mustahil, khayali, dan tak dapat dipertahankan yang, oleh karena itu, tidak tahan terhadap ujian nalar, yang di dalamnya tidak ada objek apa pun yang dapat berkorespondensi dengannya. Dengan demikian, empirisme pertama-tama diperkenalkan sebagai satu-satunya sumber dari prinsip-prinsip, berkenaan dengan semua pengetahuan yang merujuk pada keberadaan benda-benda (sehingga matematika dikecualikan darinya); tetapi bersamanya muncul, pada saat yang sama, skeptisisme yang paling keras, bahkan berkenaan dengan seluruh ilmu alam (sebagai filsafat).

Menurut prinsip-prinsip semacam itu, kita tidak pernah bisa, dari determinasi-determinasi tertentu dari benda-benda, sesuai dengan keberadaannya, menyimpulkan sebuah konsekuensi (karena untuk itu akan dituntut konsep sebab, sebuah konsep yang mencakup keniscayaan hubungan semacam itu), melainkan hanya dengan aturan imajinasi menantikan kasus-kasus serupa, seperti yang biasa terjadi; tetapi pengharapan ini tidak pernah pasti atau tak berubah, betapapun seringnya ia terkonfirmasi. Sebaliknya, dari suatu peristiwa, tidak dapat dikatakan bahwa ia haruslah didahului oleh sesuatu, yang darinya peristiwa itu terjadi secara niscaya, yaitu, bahwa ia harus memiliki sebuah sebab. Dengan demikian, bahkan dengan mengandaikan bahwa kita mengetahui banyak kasus di mana kita dapat menemukan anteseden semacam itu dan karenanya dapat menyimpulkan sebuah aturan darinya, tetap saja tidak dapat diakui bahwa hal itu akan selalu dan secara niscaya terjadi demikian; karena, menegaskan hal ini, setara dengan menyerahkan diri pada sebuah kausalitas buta, di mana seluruh penggunaan nalar berhenti. Ini mendasari skeptisisme dengan kokoh berkenaan dengan kesimpulan-kesimpulan yang ditarik dari akibat ke sebab, dan membuatnya tak terbantahkan.

Matematika telah berhasil lolos dari hal ini, selama Hume berpendapat bahwa proposisi-proposisinya semua bersifat analitis, yaitu, bahwa ia beralih dari satu determinasi ke determinasi lain berdasarkan identitas, dan akibatnya menurut prinsip kontradiksi (yang, bagaimanapun, keliru, karena semua proposisi ini lebih tepatnya bersifat sintetis, bahkan meskipun, misalnya, Geometri tidak berurusan dengan keberadaan benda-benda, melainkan hanya dengan determinasi *a priori*-nya dalam

sebuah intuisi yang mungkin, namun ilmu tersebut berjalan seolah-olah melalui konsep-konsep kausal dari satu determinasi A ke determinasi lain yang sama sekali berbeda, B, seolah-olah B ini terhubung secara niscaya dengan A). Tetapi ilmu itu, yang sangat dihargai karena kepastian apodiktisnya, niscaya juga harus tunduk pada empirisme dalam prinsip-prinsip, alasan mengapa Hume juga menempatkan kebiasaan sebagai ganti dari keniscayaan objektif dalam konsep sebab; dan matematika harus dengan rendah hati pasrah pada hal ini, mengesampingkan kebanggaannya, dengan harus menurunkan pretensi-pretensinya yang berani yang menuntut secara imperatif persetujuan *a priori* kita mengenai nilai universal dari proposisi-proposisinya; ia harus menantikan persetujuan atas validitas universal dari proposisi-proposisinya dari kebaikan hati para pengamat yang, sebagai saksi, tidak akan menolak untuk mengakui bahwa apa yang disajikan oleh ahli geometri sebagai prinsip, selalu mereka terima; akibatnya, meskipun tidak persis niscaya, proposisi-proposisi itu akan terus pantas mendapatkan pengharapan tersebut. Dengan cara ini, empirisme dalam prinsip dari Hume juga secara tak terhindarkan mengarah pada skeptisisme, termasuk dalam kaitannya dengan matematika dan, akibatnya, dalam seluruh penggunaan teoretis ilmiah dari nalar (karena penggunaan ini termasuk dalam filsafat atau matematika). Apakah penggunaan nalar sehari-hari (di tengah kehancuran mengerikan yang akan kita timpakan pada pedoman-pedoman pengetahuan) akan lebih jernih daripada yang lain, ataukah ia akan berisiko terlibat secara tak terhindarkan dalam kehancuran seluruh pengetahuan ini, dan oleh karena itu, tak pelak lagi menghasilkan sebuah skeptisisme universal dari prinsip-prinsip yang sama ini (skeptisisme, bagaimanapun, yang hanya akan menjangkau kaum terpelajar)? Ini adalah persoalan yang saya serahkan pada kebijaksanaan masing-masing.

Harus diakui, berkenaan dengan pekerjaan saya dalam *Kritik atas Nalar Murni*, yang dipicu oleh teori keraguan Hume tersebut, saya berhasil melangkah lebih jauh, dengan mencakup di dalamnya seluruh bidang nalar murni teoretis dalam penggunaan sintetisnya, dan akibatnya, juga apa yang disebut metafisika secara umum. Saya berhasil bertindak sebagai berikut sehubungan dengan keraguan filsuf Skotlandia itu mengenai konsep kausalitas. Jika Hume, dengan menganggap objek-objek pengalaman sebagai benda-dalam-dirinya-sendiri (seperti yang terjadi di hampir semua tempat), menyatakan konsep sebab sebagai ilusi yang menipu dan keliru, ia sangat tepat dalam hal itu, karena dalam benda-dalam-dirinya-sendiri dan determinasi-determinasinya sebagai demikian, tidak dapat dipahami bagaimana dan berkat apa, jika kita mengandaikan benda A, kita harus secara niscaya mengandaikan benda lain B; sebagai konsekuensinya, ia tidak dapat mengakui pengetahuan *a priori* semacam itu tentang benda-dalam-dirinya-sendiri. Terlebih lagi, orang yang tajam pikiran itu tidak dapat mengakui asal-usul empiris dari konsep ini, hanya karena asal-usul itu secara tegas bertentangan dengan keniscayaan hubungan yang merupakan esensi dari konsep kausalitas; akibatnya, konsep itu disingkirkan dan sebagai gantinya menyusuplah kebiasaan dalam pengamatan alur persepsi.

Namun, dari penyelidikan-penyelidikan saya, disimpulkan bahwa objek-objek yang kita hadapi dalam pengalaman sama sekali bukan benda-dalam-dirinya-sendiri, melainkan hanya fenomena. Dan bahwa, meskipun dalam benda-benda semacam itu

tidak dapat dilihat dan bahkan mustahil untuk dipahami bagaimana, jika A diletakkan, akan menjadi kontradiktif untuk tidak meletakkan B, yang sama sekali berbeda dari A (keniscayaan hubungan antara A sebagai sebab dan B sebagai akibat); namun, kita dapat memahami bahwa ini, sebagai fenomena, niscaya harus terhubung dengan cara tertentu dalam sebuah pengalaman (misalnya, relatif terhadap hubungan-hubungan waktu) dan, akibatnya, fenomena-fenomena ini tidak dapat kita pisahkan tanpa menimbulkan kontradiksi dengan hubungan tersebut, yang melaluinya pengalaman menjadi mungkin, di mana fenomena-fenomena itu adalah objek, dan lebih jauh lagi, hanya objek yang dapat kita kenal. Ini terbukti benar oleh fakta itu sendiri, sedemikian rupa sehingga konsep sebab tidak hanya dapat ditunjukkan realitas objektifnya dalam kaitannya dengan objek-objek pengalaman, tetapi juga dideduksikan sebagai konsep *a priori*, berkat keniscayaan hubungan yang terkandung di dalamnya, yaitu, dengan memaparkan kemungkinannya, menariknya dari pemahaman murni tanpa sumber-sumber empiris. Dan dengan demikian, setelah memisahkan empirisme dari asal-usulnya, menghancurkan pada dasarnya sendiri konsekuensi tak terhindarkan dari empirisme itu, yaitu: skeptisisme, pertama-tama berkenaan dengan ilmu alam dan kemudian, juga, dalam kaitannya dengan matematika, karena matematika berasal sepenuhnya dari landasan-landasan yang identik. Kedua ilmu ini merujuk pada objek-objek dari pengalaman yang mungkin, dan dengan ini, keraguan total terhadap segala sesuatu yang diklaim dipahami oleh nalar teoretis dapat dihancurkan secara radikal.

Tetapi bagaimana jadinya, jika kita menerapkan kategori kausalitas ini (dan demikian pula kategori-kategori lainnya, karena tanpa mereka tidak mungkin ada pengetahuan apa pun tentang yang ada) pada hal-hal yang bukan merupakan objek dari pengalaman yang mungkin tetapi yang terletak di luar batas-batas pengalaman? Sesungguhnya, saya tidak berhasil mendeduksikan realitas objektif dari konsep-konsep ini kecuali dalam kaitannya dengan objek-objek dari pengalaman yang mungkin.

Namun, tepatnya hal ini, yaitu keadaan di mana saya hanya menyelamatkannya dalam kasus tersebut dan, meskipun demikian, telah menunjukkan bahwa melaluinya kita dapat memikirkan objek-objek, bahkan ketika tidak ditentukan secara *a priori*, inilah yang memberinya tempat dalam pemahaman murni, yang melaluinya ia merujuk pada objek-objek secara umum (inderawi atau non-inderawi). Jika masih ada sesuatu yang kurang, itu adalah syarat penerapan kategori-kategori ini, terutama kategori kausalitas, pada objek-objek, yaitu, intuisi. Di mana intuisi tidak diberikan, penerapan untuk pengetahuan teoretis tentang objek sebagai noumenon menjadi mustahil. Penerapan ini, jika seseorang berani melakukannya (seperti yang juga terjadi dalam *Kritik atas Nalar Murni*), akan dihadapkan pada rintangan, sementara pada saat yang sama realitas objektif dari konsep tersebut selalu tetap ada, dan konsep ini juga dapat digunakan untuk noumena, tetapi tanpa dapat menentukan konsep ini secara teoretis sedikit pun dan dengan demikian menghasilkan pengetahuan. Karena konsep ini juga tidak mengandung sesuatu yang mustahil dalam kaitannya dengan suatu objek; seperti yang telah ditunjukkan, stabilitasnya di dalam pemahaman murni telah dijamin untuk semua penerapan pada objek-objek indra; dan, meskipun, dalam kaitannya dengan benda-dalam-dirinya-sendiri (yang tidak dapat menjadi objek pengalaman), ia, sesuai dengan ini, tidak mampu untuk determinasi apa pun demi representasi

sebuah objek tertentu, untuk tujuan (*zum Behuf*) pengetahuan teoretis, namun, untuk tujuan (*Behuf*) lain—mungkin praktis—ia bisa saja mampu untuk sebuah determinasi yang dapat diterapkan pada dirinya sendiri, sesuatu yang tidak akan mungkin terjadi jika, menurut Hume, konsep kausalitas ini mengandung sesuatu yang tidak dapat dipahami.

Maka, untuk mengungkap syarat penerapan konsep kausalitas ini pada noumena, kita harus mengingat mengapa kita tidak puas dengan penerapannya pada objek-objek pengalaman dan mengapa, juga, kita ingin menerapkannya pada benda-dalam-dirinya-sendiri.

Maka segera tampak bahwa bukan intensi teoretis melainkan praktis yang menjadikan penggunaan ini, bagi kita, sebuah keniscayaan. Dalam bidang spekulasi, bahkan jika kita berhasil melakukan penerapan semacam itu, kita tetap tidak akan memperoleh keuntungan sejati untuk pengetahuan tentang alam dan, secara umum, relatif terhadap objek-objek yang sama sekali tidak dapat disajikan; paling-paling, kita akan mengambil satu langkah lagi melampaui yang terkondisikan secara inderawi (tetap berada di dalamnya, melangkah dengan hati-hati melalui mata rantai sebab-akibat, sudah cukup menyibukkan kita) menuju yang supra-inderawi, dengan tujuan untuk melengkapi dan membatasi pengetahuan kita dari sisi landasan-landasan, meskipun sebuah jurang tak terbatas akan selalu tetap tak terisi antara batas-batas itu dan apa yang kita ketahui, membiarkan kita lebih terbawa oleh rasa ingin tahu yang berlebihan daripada oleh keinginan nyata untuk mengetahui.

Tetapi, selain hubungan di mana pemahaman bersemayam dalam kaitannya dengan objek-objek (dalam pengetahuan teoretis), ada pula sebuah hubungan dengan daya berkehendak, yang oleh karena itu kita sebut kehendak, dan kehendak murni, sejauh pemahaman murni (yang dalam kasus seperti itu disebut nalar) bersifat praktis, melalui representasi semata dari sebuah hukum.

Realitas objektif dari sebuah kehendak murni, atau, yang sama saja, dari sebuah nalar murni praktis, diberikan secara *a priori* dalam hukum moral, seolah-olah melalui sebuah fakta; karena demikianlah dapat disebut sebuah determinasi kehendak, yang tak terhindarkan, bahkan ketika ia berlandaskan pada prinsip-prinsip empiris. Tetapi dalam konsep sebuah kehendak sudah terkandung konsep kausalitas; akibatnya, dalam konsep sebuah kehendak murni, kita menemukan konsep sebuah kausalitas dengan kebebasan, yaitu, ia tidak dapat ditentukan menurut hukum-hukum alam, dan akibatnya, tidak mampu, sebagai bukti realitasnya, untuk intuisi empiris apa pun. Tetapi, meskipun demikian, dalam hukum murni praktis *a priori* ia membenarkan sepenuhnya realitas objektifnya, meskipun (seperti yang mudah dilihat) bukan untuk penggunaan teoretis, melainkan untuk penggunaan praktis dari nalar.

Maka, konsep tentang suatu makhluk yang memiliki kehendak bebas adalah konsep tentang sebuah *causa noumenon* (sebab noumenon), dan bahwa konsep semacam itu tidak bertentangan dengan dirinya sendiri, telah kita tunjukkan dengan pasti, karena konsep tentang sebuah sebab, yang sepenuhnya berasal dari pemahaman murni dan, pada saat yang sama, juga dijamin realitas objektifnya relatif terhadap objek-objek secara umum melalui deduksi, lebih jauh lagi, independen menurut asal-usulnya dari semua kondisi inderawi, oleh karena itu, tidak terbatas dengan sendirinya pada

fenomena (kecuali di mana penggunaan teoretis tertentu harus dibuat darinya), dapat, jika demikian, diterapkan pada benda-benda yang dianggap sebagai makhluk murni dari pemahaman. Tetapi karena tidak ada intuisi yang dapat diletakkan di bawah penerapan ini selain yang senantiasa inderawi, maka *causa noumenon*, dalam kaitannya dengan penggunaan teoretis nalar, adalah sebuah konsep, meskipun mungkin dan dapat dibayangkan, yang sepenuhnya kosong.

Namun, dengan ini saya tidak mengklaim untuk mengenal secara teoretis kodrat suatu makhluk, sejauh ia diberkahi dengan sebuah kehendak murni; cukuplah bagi saya untuk menunjuknya, melalui konsep ini, hanya sebagai demikian dan, akibatnya, hanya menyatukan konsep kausalitas dengan konsep kebebasan (dan, apa yang tak terpisahkan darinya, dengan hukum moral, sebagai motif determinasi kehendak); dalam hal apa pun, hak ini mutlak menjadi milik saya, berkat asal-usul murni, non-empiris, dari konsep sebab, dan saya tidak menganggap diri saya berwenang untuk menggunakannya selain dalam kaitannya dengan hukum moral yang menentukan realitasnya, yaitu, semata-mata penggunaan praktis.

Seandainya saya, seperti Hume, telah melucuti konsep kausalitas dari realitas objektifnya dalam penggunaan teoretis, tidak hanya dalam kaitannya dengan benda-dalam-dirinya-sendiri dari dunia supra-inderawi, tetapi juga, dalam kaitannya dengan objek-objek indra, maka konsep tersebut akan kehilangan semua signifikansinya dan akan dinyatakan sama sekali tidak berguna sebagai konsep yang secara teoretis mustahil. Dan karena tidak ada penggunaan apa pun yang dapat dibuat dari ketiadaan, maka penggunaan sebuah konsep yang secara teoretis batal akan menjadi sama sekali absurd. Namun, karena ini adalah konsep tentang sebuah kausalitas yang secara empiris tak bersyarat, meskipun secara teoretis kosong (tanpa intuisi yang sesuai dengannya), konsep ini selalu mungkin, dan dapat dirujuk pada sebuah objek yang tak terdeterminasi. Dan hal ini, meskipun demikian, dalam hukum moral dan, akibatnya, untuk hubungan praktisnya, memperoleh sebuah signifikansi. Meskipun, sesungguhnya, saya tidak memiliki sebuah intuisi yang menentukan realitas objektif dan teoretisnya, ia tetap memiliki sebuah penerapan nyata yang termanifestasi secara konkret dalam niat-niat atau maksim-maksim, yaitu, ia memiliki realitas praktis, yang dapat ditunjukkan dan yang cukup untuk pembenarannya, bahkan dalam kaitannya dengan noumena.

Tetapi, sekali realitas objektif dari sebuah konsep murni pemahaman ini diperkenalkan ke dalam bidang supra-inderawi, ia juga akan memberikan realitas objektif secara berturut-turut kepada semua kategori lainnya—meskipun hanya ketika kategori-kategori itu secara niscaya menyatu dengan motif penentu dari kehendak murni (dengan hukum moral). Realitas objektif yang diberikan ini, bagaimanapun, hanyalah sebuah realitas yang dapat diterapkan secara praktis, yang tidak memiliki pengaruh sedikit pun terhadap pengetahuan teoretis tentang objek-objek ini, seperti pemahaman mendalam mengenai kodratnya melalui nalar murni, dengan tujuan untuk memperluas pengetahuan tersebut. Dengan demikian, kita juga akan menemukan, secara berturut-turut: bahwa kategori-kategori selalu hanya merujuk pada makhluk-makhluk semata-mata sebagai intelegensi dan, konsekuensinya, hanya pada hubungan nalar mereka dengan kehendak, yaitu, secara eksklusif pada apa yang praktis, dan

selain itu tidak memberikan pengetahuan apa pun tentang makhluk-makhluk tersebut; bahwa pada akhirnya, berkenaan dengan sifat-sifat yang termasuk dalam modus teoretis dari representasi hal-hal supra-inderawi ini, sifat-sifat ini, selain itu, dapat disatukan dengan makhluk-makhluk tersebut, dengan menganggapnya semua bukan sebagai pengetahuan, melainkan hanya sebagai hak (yang dalam pengertian praktis berkorespondensi dengan keniscayaan) untuk mengandaikannya dan mengakuinya, termasuk di sana di mana makhluk-makhluk supra-inderawi (seperti Tuhan) diakui, menurut sebuah analogi, yaitu, menurut hubungan murni dari nalar itu, yang kita gunakan secara praktis dalam kaitannya dengan makhluk-makhluk inderawi, dan dengan demikian, pada nalar murni teoretis, dengan penerapan pada yang supra-inderawi yang hanya dari sudut pandang praktis ini, tidak diberikan kesempatan apa pun untuk mengembara secara liar ke alam transenden (*zum Schwärmen ins Überschwengliche*).





## BAB KEDUA

### TENTANG KONSEP OBJEK NALAR MURNI PRAKTIS

Yang saya maksud dengan konsep objek nalar murni praktis adalah representasi suatu objek yang dipahami sebagai sebuah akibat yang mampu dihasilkan oleh kebebasan. Oleh karena itu, pengetahuan praktis, sebagai objek dari jenis ini, hanya berurusan dengan makna dari hubungan antara menghendaki suatu tindakan yang melaluinya objek atau lawannya akan diwujudkan; dan menilai apakah sesuatu merupakan objek nalar murni praktis atau bukan adalah semata-mata untuk membedakan kemungkinan atau ketidakmungkinan untuk menghendaki tindakan yang melaluinya, seandainya kita memiliki daya yang diperlukan (yang penilaiannya diserahkan kepada pengalaman), suatu objek tertentu akan dapat diwujudkan. Jika kita mengandaikan bahwa objek merupakan motif penentu dari daya berkehendak kita, maka kita harus mengakui bahwa, melalui penggunaan daya-daya kita, objek tersebut dimungkinkan secara fisik, dan penilaian ini harus mendahului penilaian apakah ia merupakan objek dari nalar praktis atau bukan. Di sisi lain, jika hukum *a priori* dianggap sebagai motif penentu dari tindakan, dan konsekuensinya tindakan itu ditentukan melalui nalar murni praktis, kita akan sepakat bahwa penilaian ini sama sekali independen dari daya fisik kita. Dengan demikian, persoalannya menjadi: apakah kita diizinkan untuk menghendaki sebuah tindakan yang bertujuan pada suatu objek, dengan mengandaikan bahwa objek itu berada dalam jangkauan daya kita; jika demikian, maka yang berperan adalah kemungkinan moral dari tindakan itu, karena dalam kasus ini objek bukanlah, melainkan hukum kehendaklah, motif yang menentukan tindakan.

Oleh karena itu, satu-satunya objek dari nalar praktis adalah objek-objek *kebaikan* dan *kejahatan*. Yang pertama adalah objek niscaya dari daya berkehendak; yang kedua adalah objek niscaya dari keengganan, tetapi keduanya diatur menurut sebuah prinsip dari nalar.

Konsep kebaikan tidaklah berasal dari sebuah hukum praktis yang mendahuluinya, melainkan haruslah, sebaliknya, berfungsi sebagai dasar bagi hukum itu. Hanya dengan demikianlah ia dapat berfungsi sebagai konsep dari sesuatu yang keberadaannya memberikan kesenangan, dan dengan demikian menentukan kausalitas subjek untuk menghasilkan daya berkehendak tersebut. Namun, karena mustahil untuk mencerap secara *a priori* representasi mana yang akan disertai dengan kesenangan dan mana yang akan terkait dengan penderitaan, maka keputusan mengenai apa yang secara

langsung baik atau buruk semata-mata bergantung pada pengalaman. Sifat dari subjek, yang dalam kaitannya dengannya hanya pengalaman ini dapat dibangun, adalah perasaan senang atau sakit, yang dipahami sebagai reseptor milik indra internal. Dengan demikian, konsep tentang apa yang secara langsung baik hanya akan merujuk pada apa yang berhubungan dengan sensasi nikmat, dan konsep tentang apa yang secara absolut jahat harus merujuk semata-mata pada apa yang secara langsung membangkitkan penderitaan. Tetapi karena hal ini bertentangan dengan penggunaan bahasa, yang membedakan antara yang *nikmat* dan yang *baik*, yang *tidak nikmat* dan yang *jahat*, serta menuntut agar kebaikan dan kejahatan selalu dinilai oleh nalar, dan konsekuensinya oleh konsep-konsep yang dapat dikomunikasikan secara universal, dan bukan oleh sensasi belaka yang terbatas pada subjek-subjek individual dan reseptivitas mereka; dan karena, bagaimanapun, sebuah kesenangan atau penderitaan tidak dapat dengan sendirinya menyatu dengan representasi langsung dari suatu objek secara *a priori*, maka hasilnya adalah bahwa filsuf yang merasa berkewajiban untuk menempatkan sebuah sensasi nikmat sebagai dasar dari penilaian praktisnya, akan menyebut sebagai baik apa yang tidak lebih dari sebuah sarana untuk mencapai yang nikmat, dan dengan demikian menganggap sebagai jahat apa yang hanya menjadi penyebab ketidaknikmatan atau penderitaan, karena penilaian hubungan antara sarana dan tujuan tentu saja merupakan urusan nalar. Namun, bahkan jika hanya nalar yang memiliki kekuatan untuk menembus hubungan antara tujuan dan intensinya (sedemikian rupa sehingga kehendak juga dapat didefinisikan sebagai daya tujuan, di mana tujuan-tujuan ini adalah landasan-landasan permanen dari determinasi daya berkehendak menurut prinsip-prinsip yang berlaku), maksim-maksim praktis yang, sebagai sarana, dapat diturunkan dari konsep kebaikan yang telah disebutkan, tidak akan pernah mengandung, sebagai objek kehendak, sesuatu yang baik dalam dirinya sendiri, melainkan hanya sesuatu yang baik untuk hal lain; maka, kebaikan tidak akan menjadi lebih dari sekadar yang-berguna, dan apa yang baginya yang-berguna ini berguna, haruslah selalu berada di luar kehendak, atau katakanlah, di dalam sensasi. Nah, jika sensasi ini, sebagai sensasi yang nikmat, harus dibedakan dari konsep kebaikan, maka tidak akan ada di mana pun sesuatu yang secara langsung baik, dan kebaikan haruslah dicari hanya dalam sarana untuk mencapai sesuatu yang lain, yaitu, suatu kepuasan yang nikmat.

Formula skolastik lama: *nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamus, nisi sub ratione mali* (kita tidak menginginkan apa pun, kecuali di bawah aspek kebaikan; kita tidak menolak apa pun, kecuali di bawah aspek kejahatan), sering digunakan secara tepat, tetapi seringkali juga dengan cara yang merusak bagi filsafat, karena ungkapan *boni* dan *mali* mengandung sebuah ambiguitas yang disebabkan oleh kemiskinan bahasa. Ambiguitas makna ini tak terhindarkan menghasilkan kebingungan bagi hukum-hukum praktis dan memaksa filsafat—yang dalam penggunaannya dapat dengan sangat baik menyadari perbedaan konsep dalam kata itu sendiri, namun tidak dapat menemukan ungkapan khusus untuknya—menjadi mustahil untuk mencapai kesepakatan, karena mustahil untuk menunjukkan perbedaan itu secara langsung melalui ungkapan yang memadai.

Bahasa Jerman beruntung memiliki ungkapan-ungkapan yang tepat dalam hal ini yang tidak membiarkan perbedaan tersebut terlewatkan. Untuk apa yang oleh orang Latin disebut dengan satu kata *bonum*, bahasa Jerman memiliki dua konsep yang sangat berbeda dan juga ungkapan yang sama sekali beragam: untuk *bonum*, *Güte* dan *Wohl*; untuk *malum*, *Böse* dan *Übel* (atau *Weh*). Sehingga, merupakan dua penilaian yang sangat berbeda untuk mempertimbangkan dalam satu tindakan yang sama antara *Güte* (kebaikan moral) dan *Böse* (kejahatan moral), atau lebih tepatnya antara *Wohl* (kesejahteraan/kenikmatan) dan *Weh* (*Übel*) (kemalangan/ketidnikmatan) kita. Dari sini disimpulkan bahwa proposisi psikologis yang baru saja kita kutip setidaknya sangat tidak pasti jika kita menerjemahkannya begini: kita tidak menginginkan apa pun kecuali yang merujuk pada *Wohl* (kesejahteraan) atau *Weh* (kemalangan) kita; di sisi lain, proposisi ini, jika kita mengungkapkannya begini: atas petunjuk nalar, kita tidak menginginkan apa pun, selain apa yang kita anggap baik (*gut*) atau jahat (*böse*), maka ia tidak diragukan lagi benar dan pada saat yang sama diungkapkan dengan sangat jelas.

*Wohl* dan *Übel* selalu hanya berarti sebuah hubungan dengan keadaan nikmat atau tidak nikmat kita, keadaan puas dan duka; dan jika karena itu kita menginginkan atau membenci suatu objek, hal itu terjadi hanya dalam kaitannya dengan kepekaan inderawi kita dan perasaan senang dan sakit yang dihasilkannya.

Akan tetapi, *kebaikan* (*Güte*) atau *kejahatan* (*Böse*) selalu berarti sebuah hubungan dengan kehendak, ketika kehendak ini ditentukan oleh hukum nalar untuk menjadikan sesuatu sebagai objeknya. Karena kehendak tidak pernah ditentukan secara langsung oleh objek dan representasinya, maka kehendak adalah sebuah daya untuk menjadikan, melalui sebuah aturan nalar, dirinya sendiri sebagai penyebab yang menghasilkan suatu tindakan (yang melaluinya sebuah objek dapat diwujudkan). Oleh karena itu, *Güte* atau *Böse* mengandung makna yang harus dirujuk pada *tindakan*, bukan pada keadaan inderawi seseorang; dan jika sesuatu haruslah secara absolut baik atau jahat (*gut* atau *böse*), dalam segala arti dan tanpa syarat lebih lanjut, atau dianggap sebagai demikian, maka itu hanyalah cara bertindak, maksim dari kehendak, dan konsekuensinya adalah pribadi yang bertindak itu sendiri, dan bukan sebuah *benda* yang dapat disebut baik atau jahat.

Dengan demikian, kita boleh menertawakan kaum Stoa, yang ketika disiksa oleh rasa sakit encok yang paling hebat, berseru: "Rasa sakit, engkau boleh menyiksaku lebih hebat lagi, tetapi aku tidak akan pernah mengakui bahwa engkau adalah sebuah kejahatan (*Böse*)!" Bagaimanapun, ia benar. Apa yang menyimpannya dan yang dituding oleh teriaknya adalah sebuah kemalangan (*Übel*), tetapi ia tidak punya alasan untuk mengakui bahwa karenanya ia menderita suatu kejahatan moral (*Böse*), karena rasa sakit itu sama sekali tidak mengurangi nilai pribadinya; yang berkurang adalah nilai dari keadaannya. Satu kebohongan saja yang ia sadari akan menjadi alasan untuk meruntuhkan semangatnya. Tetapi rasa sakit itu hanya memberinya alasan untuk mengangkat semangatnya, ketika ia sadar bahwa ia tidak pantas menerimanya karena tindakan tidak adil apa pun yang membuatnya layak dihukum.

Apa yang harus kita sebut baik (*gut*), dalam setiap penilaian seorang yang bijaksana, niscaya merupakan objek dari daya berkehendak; di sisi lain, setiap objek yang layak

dibenci di mata dunia haruslah disebut sebagai jahat (*böse*): oleh karena itu, ini adalah sebuah penilaian yang, selain kepekaan inderawi, memerlukan penggunaan nalar. Hal yang sama terjadi dalam perbedaan antara kebenaran dan kepalsuan, antara keadilan dan kekerasan, dan sebagainya. Namun, kita dapat menyebut sesuatu sebagai sebuah kemalangan (*Übel*), sementara pada saat yang sama setiap orang harus menyatakannya, terkadang secara tidak langsung dan terkadang secara langsung, sebagai suatu kebaikan (*Gut*); misalnya, seseorang yang menjalani operasi bedah, mengalaminya sebagai suatu kemalangan (*Übel*), tetapi ia sendiri dan semua orang akan serempak menyatakannya sebagai suatu kebaikan (*Gut*).

Sebaliknya, jika seseorang bersenang-senang dengan mengganggu orang lain dan setelah beberapa waktu ia dipukuli dengan tongkat, fakta ini tidak diragukan lagi merupakan sebuah kemalangan (*Übel*) baginya, tetapi seluruh dunia memujinya, menganggapnya baik (*gut*); bahkan, orang yang dipukuli itu sendiri, segera setelah itu, di hadapan kesadarannya sendiri, akan mengakui bahwa pukulan itu pantas ia terima, karena dengan itu proporsi antara kesejahteraan dan perilaku yang baik, yang disajikan oleh nalar kepadanya, diterapkan dengan tegas.

Kesejahteraan dan kemalangan kita (*Wohl und Weh*) akan sangat mempengaruhi penilaian nalar praktis kita ketika kita mempertimbangkannya; dalam kodrat inderawi kita, segalanya merujuk pada kebahagiaan kita, ketika kita membuat penilaian tentangnya, sebagaimana yang terutama dituntut oleh nalar, bukan menurut sensasi sesaat, melainkan sesuai dengan pengaruh dari peristiwa kebetulan ini terhadap seluruh keberadaan kita dan sehubungan dengan kepuasan yang dapat diberikannya kepada kita; tetapi segala sesuatu secara umum tidaklah bergantung pada tujuan ini.

Manusia adalah makhluk yang mengalami kebutuhan-kebutuhan selama ia termasuk dalam dunia inderawi, dan nalarnya, pada gilirannya, memiliki sebuah perintah yang tidak dapat ia tolak atau abaikan, yaitu: untuk menjaga kepentingan-kepentingan kepekaan inderawi dan untuk membentuk prinsip-prinsip praktis demi kesejahteraannya dalam kehidupan ini dan juga, jika mungkin, di kehidupan mendatang. Namun, ia tidaklah begitu terwujud secara material sehingga ia tetap acuh tak acuh terhadap semua yang dikatakan oleh nalar dengan sendirinya dan menggunakan nalar hanya sebagai alat untuk memuaskan kebutuhan-kebutuhannya sebagai makhluk inderawi. Karena jika tidak demikian, karunia nalar, yang mengangkatnya di atas kodrat hewan, tidak akan ada gunanya baginya; ia ada di dalam dirinya hanya untuk menjalankan tugas yang pada hewan diemban oleh naluri, dan dengan demikian ia tidak lebih dari sekadar sarana khusus yang digunakan oleh alam untuk mengarahkan manusia ke tujuan yang sama dengan yang ditetapkan untuk hewan, tanpa menunjuk tujuan lain yang lebih tinggi baginya. Manusia, menurut apa yang telah diatur oleh alam, tentu saja membutuhkan nalar untuk selalu menyadari kesejahteraan atau kemalangannya (*Wohl und Weh*), tetapi, ia juga memiliki nalar untuk suatu tujuan yang lebih luhur, yaitu, tidak hanya untuk mencerpah dan mempertimbangkan apa yang baik (*gut*) atau jahat (*böse*) dalam dirinya sendiri, sesuatu yang mengenainya hanya nalar murni, yang tidak berkepentingan secara langsung, yang dapat menilai, tetapi juga untuk membedakan penilaian ini dari yang lain itu, serta menjadikannya syarat tertinggi bagi yang terakhir.

Dalam penilaian mengenai baik dan jahat dalam dirinya sendiri, yang dibedakan dari apa yang dapat disebut baik atau jahat hanya relatif terhadap *Wohl* dan *Übel*, kita harus mempertimbangkan poin-poin berikut: entah sebuah prinsip rasional dianggap dalam dirinya sendiri sebagai motif penentu kehendak, tanpa kaitan dengan objek-objek yang mungkin dari daya berkehendak (jadi, hanya melalui bentuk hukum dari sebuah maksim), dan maka prinsip ini adalah sebuah hukum praktis *a priori*, dan nalar murni harus diakui sebagai praktis dengan sendirinya. Jika demikian, maka hukum itu secara langsung menentukan kehendak, dan tindakan yang sesuai dengan hukum ini adalah baik dalam dirinya sendiri; maka, sebuah kehendak yang maksimnya selalu sesuai dengan hukum ini, adalah baik secara absolut, dalam segala hal, dan mengandung syarat tertinggi dari semua kebaikan. Jika, sebaliknya, sebuah motif penentu dari daya berkehendak mendahului maksim kehendak, yang mengandaikan sebuah objek yang mampu menghasilkan kesenangan atau penderitaan, dan, akibatnya, sesuatu yang menghasilkan kepuasan atau penderitaan, maka maksim nalar, yaitu mencari kesenangan dan menghindari penderitaan, adalah yang menentukan tindakan-tindakan. Ketika tindakan-tindakan itu baik relatif terhadap kecenderungan-kecenderungan kita, maka ia hanya baik secara tidak langsung (dalam kaitannya dengan tujuan lain sebagai sarana untuk mencapainya), dan maksim-maksim ini tidak pernah bisa disebut hukum, meskipun ia adalah kaidah-kaidah alamiah yang praktis. Tujuan itu sendiri, kesenangan yang kita cari, dalam kasus terakhir ini bukanlah sebuah kebaikan dalam arti kata *Güte*, melainkan dalam arti kata *Wohl*; bukan sebuah konsep nalar, melainkan sebuah konsep empiris tentang sebuah objek dari sensasi; dan jika kata pertama dapat digunakan untuk menjelaskan penggunaan sarana yang harus diikuti untuk mencapai tujuan ini, yaitu, tindakan (karena ia menuntut pertimbangan nalar), ia tidak dapat sesuai dengan maknanya yang absolut, karena ia tidaklah baik secara absolut, melainkan hanya relatif terhadap kepekaan inderawi kita, terhadap perasaan senang atau sakitnya; tetapi ketika maksim kehendak menjadi terpengaruh olehnya, ia bukan lagi sebuah kehendak murni, karena kehendak murni hanya dapat ditemukan di mana nalar murni dapat dengan sendirinya juga bersifat praktis.

Di sinilah kita tiba pada tempat yang tepat untuk menjelaskan paradoks metode dalam sebuah kritik atas nalar praktis, yaitu: bahwa konsep baik dan jahat (*Guten und Bösen*) tidak boleh ditentukan *sebelum* hukum moral (yang kelihatannya akan dijadikan dasar oleh konsep tersebut), melainkan hanya (seperti yang terjadi di sini) *setelah* hukum ini dan *melalui* hukum ini.

Bahkan jika kita tidak tahu bahwa prinsip moralitas adalah sebuah hukum murni *a priori* yang menentukan kehendak, kita perlu, agar tidak mengakui prinsip-prinsip secara cuma-cuma (*gratis*), membiarkan pertanyaan apakah kehendak hanya memiliki motif penentu yang empiris, ataukah juga memiliki motif yang menentukannya secara murni *a priori*, tetap tak-terdeterminasi, setidaknya pada awalnya; karena mengakui sebagai sudah terpecahkan apa yang baru akan didiskusikan bertentangan dengan semua aturan fundamental metode filosofis. Andaikan sekarang kita ingin memulai dari konsep kebaikan untuk menurunkan hukum-hukum kehendak darinya; konsep tentang sebuah objek ini (yang dipahami sebagai baik) akan menawarkannya kepada kita pada saat yang sama sebagai satu-satunya landasan penentu kehendak.



Karena konsep semacam itu tidak memiliki hukum praktis *a priori* sebagai benang penuntunnya, maka satu-satunya batu uji untuk baik atau jahat hanya dapat diletakkan pada kesesuaian objek dengan perasaan senang atau sakit kita, dan penggunaan nalar hanya dapat terdiri dari, di satu sisi, menentukan kesenangan atau penderitaan ini dalam hubungan lengkapnya dengan semua sensasi dari keberadaan saya, dan di sisi lain, menentukan sarana untuk menyediakan objek tersebut bagi saya. Namun, karena apa yang sesuai dengan perasaan senang hanya dapat diputuskan oleh pengalaman, dan karena hukum praktis, menurut apa yang telah ditetapkan, harus berlandaskan pada perasaan ini sebagai syarat, maka kemungkinan adanya hukum-hukum praktis *a priori* menjadi sepenuhnya ditiadakan, karena orang akan percaya bahwa perlu untuk menemukan terlebih dahulu sebuah objek bagi kehendak yang konsepnya (dipahami sebagai baik) akan diusulkan kepada kita sebagai landasan determinasi universal dari kehendak, meskipun secara empiris. Namun, karena sebelumnya perlu diselidiki apakah tidak ada juga landasan determinasi *a priori* dari kehendak (yang dalam kasus ini tidak akan pernah ditemukan selain dalam sebuah hukum praktis, sejauh hukum ini meresepkan pada maksim-maksim bentuk legal semata, tanpa memperhitungkan sebuah objek). Tetapi karena sebuah objek menurut konsep baik dan jahat telah diletakkan sebagai dasar dari semua hukum praktis, dan objek ini, tanpa sebuah hukum yang mendahuluinya, tidak dapat dipikirkan selain melalui konsep-konsep empiris, maka kemungkinan untuk sekadar memikirkan sebuah hukum murni praktis telah ditiadakan sejak awal; tetapi ketika, sebaliknya, kita mencari hukum itu terlebih dahulu secara analitis, maka akan ditemukan bahwa bukan konsep kebaikan sebagai objek yang menentukan dan memungkinkan hukum moral, melainkan, sebaliknya, hukumlah moral yang menentukan dan memungkinkan konsep kebaikan, ketika kebaikan ini benar-benar pantas menyandang nama itu.

Pengamatan ini, yang hanya menyangkut metode penyelidikan moral yang lebih tinggi, memiliki arti penting. Ia menjelaskan sekaligus landasan yang menyebabkan semua kesalahan para filsuf sehubungan dengan prinsip tertinggi moral. Mereka mencari sebuah objek kehendak untuk menjadikannya materi dan landasan dari sebuah hukum (yang, kemudian, seharusnya menjadi landasan determinasi kehendak, bukan secara langsung, melainkan melalui objek itu, yang terkait dengan perasaan senang atau sakit); mereka, sebaliknya, seharusnya pertama-tama mencari sebuah hukum yang menentukan kehendak secara *a priori* dan langsung, dan baru setelah itu, sesuai dengan hukum tersebut, menentukan objeknya. Konsekuensinya, dengan menempatkan objek kesenangan, yang seharusnya memberikan mereka kaidah kebaikan, pada kebahagiaan, atau pada kesempurnaan, pada perasaan moral atau pada kehendak Tuhan, hasilnya akan selalu sama: prinsip heteronomi, dan mereka tak terhindarkan akan berhadapan dengan syarat-syarat empiris untuk sebuah hukum moral; karena mereka tidak dapat menyebut objek mereka sebagai baik atau jahat, sebagai landasan langsung dari determinasi kehendak, selain menurut hubungannya yang langsung dengan perasaan, yang selalu bersifat empiris. Hanya sebuah hukum formal, yaitu, sebuah hukum yang tidak meresepkan apa pun pada nalar selain bentuk dari legislasi universalnya, sebagai syarat tertinggi dari maksim-maksim, yang dapat secara *a priori* menjadi sebuah landasan determinasi dari nalar praktis. Orang-orang zaman kuno secara terbuka



memperlihatkan kekurangan ini dengan menempatkan penyelidikan moral mereka sepenuhnya pada konsep penentuan *kebaikan tertinggi*, dan akibatnya pada sebuah objek, yang darinya mereka segera mencoba membuat prinsip penentu kehendak dalam hukum moral. Padahal, sebaliknya, objek ini hanya dapat disajikan kepada kehendak jauh kemudian, ketika hukum moral telah ditegakkan dengan sendirinya dan dibenarkan sebagai landasan langsung dari determinasi kehendak, dan barulah ia muncul sebagai objek bagi kehendak, yang telah ditentukan secara *a priori* menurut bentuknya, suatu tugas yang ingin kami jalankan dalam dialektika nalar murni praktis. Orang-orang modern, yang bagi mereka persoalan kebaikan tertinggi tampaknya telah usang atau setidaknya menjadi sekunder, menyembunyikan kesalahan yang disebutkan di atas (seperti dalam banyak kasus lain), di balik beberapa kata yang tidak pasti; kesalahan ini, bagaimanapun, terungkap melalui sistem mereka, yang segera meluas ke semua bagian heteronom dari nalar praktis, yang darinya tidak pernah bisa muncul sebuah hukum moral yang memerintahkan secara universal *a priori*.

Karena konsep-konsep baik dan jahat, sebagai konsekuensi dari determinasi *a priori* kehendak, juga mengandaikan sebuah prinsip murni praktis, dan akibatnya, sebuah kausalitas dari nalar murni, maka hasilnya adalah bahwa ia tidak merujuk secara asali (dalam arti tertentu sebagai determinasi-determinasi dari kesatuan sintetis dalam kemajemukan intuisi yang bekerja dalam sebuah kesadaran) pada objek-objek, sebagaimana halnya konsep-konsep murni pemahaman atau kategori-kategori dari nalar yang digunakan secara teoretis. Kategori-kategori teoretis ini lebih menganggap objek-objek ini sebagai sudah ada sebelumnya, padahal [konsep-konsep praktis] ini secara keseluruhan adalah modus-modus dari satu kategori tunggal, yaitu kategori kausalitas, di mana landasan determinasinya terdiri dari representasi rasional sebuah hukum dari nalar yang, sebagai hukum kebebasan, dianugerahkan oleh nalar kepada dirinya sendiri, dan dengan demikian menunjukkan dirinya secara *a priori* sebagai praktis. Tetapi karena tindakan-tindakan, meskipun di satu sisi berada di bawah sebuah hukum kebebasan dan konsekuensinya termasuk dalam perilaku makhluk-makhluk yang inteligibel, di sisi lain, sebagai peristiwa-peristiwa dunia inderawi, juga termasuk dalam fenomena, maka hasilnya adalah bahwa determinasi-determinasi dari sebuah nalar praktis hanya dapat terjadi dalam kaitannya dengan nalar ini, dan konsekuensinya, meskipun menurut kategori-kategori pemahaman, namun hal itu bukan dengan tujuan penggunaan teoretisnya untuk menyatukan dan membawa kemajemukan intuisi (inderawi) ini di bawah sebuah kesadaran *a priori*, melainkan untuk menundukkan kemajemukan hasrat-hasrat pada kesatuan kesadaran dari sebuah nalar praktis yang memerintah dengan hukum moral atau dari sebuah kehendak murni *a priori*.

Kategori-kategori kebebasan ini, yang kami lebih suka menyebutnya demikian untuk membedakannya dari konsep-konsep teoretis yang kami sebut kategori-kategori kodrat, jelas memiliki sebuah keunggulan atas yang terakhir. Sementara yang terakhir tidak lebih dari bentuk-bentuk pemikiran yang hanya menunjuk secara tak-terdeterminasi, melalui konsep-konsep universal, objek-objek secara umum bagi semua intuisi yang mungkin bagi kita; di sisi lain, yang pertama, karena cenderung pada determinasi sebuah kehendak pilihan yang bebas (yang baginya, sesungguhnya,

tidak dapat diberikan intuisi yang sepenuhnya berkorespondensi, tetapi yang memiliki sebagai dasarnya sebuah hukum praktis *a priori*, sesuatu yang tidak ditemukan dalam konsep mana pun dari penggunaan teoretis daya mengenal kita) memiliki sebagai dasarnya, selaku konsep-konsep elementer praktis, alih-alih bentuk intuisi (ruang dan waktu) yang tidak ditemukan dalam nalar itu sendiri tetapi harus diambil dari tempat lain, yaitu, dari kepekaan inderawi, justru bentuk dari sebuah kehendak murni yang bersemayam di dalam nalar, oleh karena itu di dalam daya berpikir itu sendiri. Itulah sebabnya, karena dalam semua kaidah nalar murni praktis yang dipertaruhkan hanyalah determinasi kehendak dan bukan syarat-syarat kodrati (dari daya praktis) untuk pelaksanaan tujuannya, maka konsep-konsep praktis *a priori* dalam kaitannya dengan prinsip tertinggi kebebasan, dapat segera menjadi pengetahuan, tanpa menunggu intuisi untuk memperoleh signifikansi, dan ini, karena alasan yang luar biasa bahwa mereka sendiri menghasilkan realitas dari apa yang mereka rujuk (niat batin dari kehendak), sesuatu yang tidak terjadi pada konsep-konsep teoretis. Harus dicatat dengan baik bahwa kategori-kategori ini tidak menyangkut apa pun selain nalar praktis secara umum; dengan demikian, dalam tatanannya, ia beralih dari yang masih tak-terdeterminasi secara moral dan terkondisikan secara inderawi, menuju yang tak-terkondisikan secara inderawi dan hanya ditentukan oleh hukum moral.

Akan mudah diamati dari tabel bahwa kebebasan dianggap sebagai semacam kausalitas, yang, bagaimanapun, tidak tunduk pada landasan-landasan determinasi empiris, dalam kaitannya dengan tindakan-tindakan yang mungkin melalui kausalitas itu sendiri, sebagai fenomena di dunia inderawi; dari sini disimpulkan bahwa ia merujuk pada kategori-kategori dari kemungkinan alaminya, sementara, meskipun setiap kategori diambil secara sangat universal, landasan determinasi dari kausalitas tersebut dapat juga diakui di luar dunia inderawi, yakni dalam kebebasan, sebagai kualitas dari suatu makhluk yang inteligibel, hingga kategori-kategori modalitas menjalankan transisi dari prinsip-prinsip praktis secara umum menuju prinsip-prinsip moralitas, tetapi hanya secara problematis, yang kemudian tidak dapat dipaparkan secara dogmatis melalui hukum moral.

Saya tidak akan menambahkan apa pun lagi di sini untuk menjelaskan tabel di atas, karena ia dengan sendirinya sudah cukup jelas. Sebuah pembagian seperti ini, yang didasarkan pada prinsip-prinsip, sangatlah berguna bagi seluruh ilmu pengetahuan, baik dalam hal kekukuhan konstruksinya maupun kejelasannya.

**TABEL KATEGORI-KATEGORI KEBEBASAN  
DALAM KAITANNYA DENGAN KONSEP BAIK DAN JAHAT**

| Kuantitas                                                               | Kualitas                                                                        | Relasi              | Modalitas                                                         |
|-------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------|---------------------|-------------------------------------------------------------------|
| Subjektif, menurut maksim-maksim (pendapat-pendapat kehendak individu). | Aturan-aturan praktis untuk bertindak (kaidah perintah / <i>praeceptivae</i> ). | Dengan kepribadian. | Hubungan timbal balik antara seseorang dengan keadaan orang lain. |

|                                                                                                  |                                                                                         |                                                                   |                                                   |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------|
| Objektif, menurut prinsip-prinsip (kaidah-kaidah).                                               | Aturan-aturan praktis untuk tidak bertindak (kaidah larangan / <i>prohibitivae</i> ).   | Dengan keadaan seseorang.                                         | Kewajiban dan yang bertentangan dengan kewajiban. |
| Prinsip-prinsip <i>a priori</i> dari kebebasan, yang objektif sekaligus subjektif (hukum-hukum). | Aturan-aturan praktis mengenai pengecualian (kaidah pengecualian / <i>exceptivae</i> ). | Hubungan timbal balik antara seseorang dengan keadaan orang lain. | Kewajiban sempurna dan kewajiban tidak sempurna.  |

Tabel ini mengajarkan kita, misalnya, pada nomor pertamanya, dari mana kita harus memulai dalam pertimbangan-pertimbangan praktis: dari maksim-maksim yang didasarkan oleh setiap individu pada kecenderungannya sendiri; lalu dari kaidah-kaidah yang memperoleh nilai relatif bagi seluruh jenis makhluk rasional ketika makhluk-makhluk ini sepakat dalam kecenderungan-kecenderungan tertentu; dan, akhirnya, dari hukum yang berlaku sama bagi semua, terlepas dari kecenderungan-kecenderungan mereka, dan seterusnya.

Dengan cara ini, seluruh rencana dari apa yang harus dilakukan dapat dipahami dalam sekejap, termasuk setiap pertanyaan filsafat praktis yang harus dijawab, dan pada saat yang sama, urutan yang harus diikuti.

## TENTANG TIPIK PENILAIAN MURNI PRAKTIS

KONSEP-konsep baik dan jahat pertama-tama menentukan sebuah objek bagi kehendak. Tetapi konsep-konsep itu sendiri tunduk pada sebuah aturan praktis dari nalar, yang, sebagai nalar murni, menentukan kehendak secara *a priori* dalam kaitannya dengan objeknya. Oleh karena itu, untuk memutuskan apakah sebuah tindakan yang mungkin bagi kita di dunia inderawi merupakan sebuah kasus yang termasuk dalam aturan itu atau tidak, adalah tugas dari penilaian praktis untuk memutuskannya, yang melaluinya apa yang dikatakan dalam aturan secara universal (*in abstracto*) diterapkan secara konkret (*in concreto*) pada sebuah tindakan. Tetapi karena sebuah aturan praktis dari nalar murni, pertama-tama, memperhatikan keberadaan objek dalam kapasitasnya sebagai aturan praktis dari nalar murni, ia membawa serta keniscayaan yang implisit sehubungan dengan tindakan, dan oleh karena itu, ia adalah sebuah hukum praktis dan bukan sebuah hukum alam yang diatur melalui landasan-landasan determinasi empiris. Sebaliknya, ia adalah sebuah hukum kebebasan yang menurutnya kehendak harus dapat ditentukan secara independen dari semua elemen empiris (semata-mata melalui representasi sebuah hukum secara umum dan bentuknya), sementara semua kasus yang terjadi untuk tindakan-tindakan yang mungkin tidak lain adalah empiris, yaitu, berkaitan dengan pengalaman dan alam. Akibatnya, tampaknya absurd (*widersinnisch*) untuk hendak menemukan di dunia inderawi sebuah kasus yang, meskipun harus selalu berpartisipasi di dunia inderawi sebagai sebuah kasus yang hanya berada di bawah hukum alam, namun memungkinkan untuk diterapkannya sebuah hukum kebebasan padanya, dan yang padanya dapat diterapkan ide supra-inderawi tentang kebaikan moral, yang harus muncul secara *in concreto*. Dengan demikian, penilaian

dari nalar murni praktis tunduk pada kesulitan-kesulitan yang sama dengan yang dihadapi oleh penilaian dari nalar murni teoretis. Namun, yang terakhir ini memiliki sarana untuk lolos dari kesulitan-kesulitan tersebut, yaitu: bahwa, sementara dalam kaitannya dengan penggunaan teoretis yang dipertaruhkan adalah intuisi-intuisi, yang padanya dapat diterapkan konsep-konsep murni pemahaman, intuisi-intuisi semacam itu (bahkan jika hanya dari objek-objek indra) dapat diberikan secara *a priori* (sebagai skema) dan, oleh karena itu, dalam hal hubungan kemajemukannya, selaras dengan konsep-konsep murni *a priori* dari pemahaman. Di sisi lain, kebaikan moral adalah sesuatu yang supra-inderawi, sesuai dengan objeknya, dan oleh karena itu, tidak dapat ditemukan intuisi inderawi yang berkorespondensi dengannya. Dan penilaian, di bawah hukum-hukum nalar murni praktis, tampaknya, karena itu, tunduk pada kesulitan-kesulitan khusus, yang bersandar pada tuntutan sebuah hukum kebebasan untuk diterapkan pada tindakan-tindakan sebagai peristiwa-peristiwa yang terjadi di dunia inderawi dan yang, sebagai demikian, dalam hal ini termasuk dalam kodrat.

Tetapi di sini terbukalah sebuah perspektif baru yang menguntungkan bagi penilaian murni praktis. Ketika menyangkut subsumsi sebuah tindakan yang mungkin bagi saya di dunia indra, di bawah sebuah hukum murni praktis, yang dipertaruhkan bukanlah kemungkinan dari tindakan itu sebagai sebuah peristiwa di dunia indra, karena kemungkinan itu, bagi penilaian dari penggunaan teoretis, adalah urusan nalar menurut hukum kausalitas, sebuah konsep rasional murni, yang untuknya nalar memiliki sebuah skema dalam intuisi inderawi. Kausalitas fisik, atau syarat di bawah mana ia terjadi, termasuk dalam konsep-konsep kodrat, yang skemanya digariskan oleh imajinasi transendental. Namun, yang dipertaruhkan di sini bukanlah skema dari sebuah *kasus* menurut hukum, melainkan skema (jika kata ini tepat untuknya) dari sebuah *hukum itu sendiri*, karena determinasi kehendak (bukan tindakan dalam kaitannya dengan keberhasilannya) oleh hukum semata, tanpa landasan determinasi lain, menyatukan konsep kausalitas dengan syarat-syarat yang sangat berbeda dari yang membentuk hubungan alamiah antara akibat dan sebab.

Pada hukum alam, sebagai hukum yang kepadanya objek-objek intuisi inderawi tunduk sebagai demikian, haruslah berkorespondensi sebuah skema, yaitu, sebuah proses universal dari imajinasi (untuk memaparkan kepada indra, secara *a priori*, konsep murni pemahaman yang ditentukan oleh hukum). Tetapi di bawah hukum kebebasan (sebagai hukum dari sebuah kausalitas yang tidak dikondisikan secara inderawi), dan, oleh karena itu, juga di bawah konsep kebaikan yang tak bersyarat, tidak dapat diasumsikan adanya intuisi apa pun, dan akibatnya, tidak ada skema untuk penerapannya secara *in concreto*. Oleh karena itu, hukum moral tidak memiliki daya kognitif lain yang memungkinkannya diterapkan pada objek-objek alam selain pemahaman (bukan imajinasi), yang dapat menyajikan kepada penilaian, di bawah sebuah ide dari nalar, bukan sebuah skema dari kepekaan inderawi, melainkan sebuah hukum. Namun, sebuah hukum yang sedemikian rupa sehingga dapat dipaparkan secara *in concreto* dalam objek-objek indra, oleh karena itu, sebuah hukum alam, tetapi hanya menurut *bentuknya*, alasan mengapa kita dapat menunjuk hukum ini sebagai *tipe* dari hukum moral.

Aturan penilaian di bawah hukum-hukum nalar murni praktis adalah sebagai berikut: — Tanyakanlah pada dirimu sendiri, apakah tindakan yang engkau gagas dapat engkau anggap mungkin melalui kehendakmu, seandainya ia harus terjadi menurut sebuah hukum alam di mana engkau sendiri adalah bagian darinya.

Melalui aturan ini, setiap orang, sesungguhnya, menilai apakah tindakan-tindakan itu baik atau jahat dari sudut pandang moral. Demikianlah orang berkata: Bagaimana! Jika setiap orang mengizinkan dirinya untuk berbuat curang ketika ia percaya akan mendapat keuntungan, atau jika ia merasa berhak untuk mempersingkat hidupnya ketika ia dikuasai oleh kebosanan total terhadapnya; jika ia dapat menyaksikan penderitaan orang lain dengan acuh tak acuh, apakah engkau, jika termasuk dalam tatanan semacam itu, akan menemukan persetujuan dari kehendakmu? Nah, setiap orang tahu bahwa jika ia secara diam-diam menyetujui penipuan, dalam melakukan suatu tindakan jahat, ia tidak dengan sendirinya mengizinkan semua orang untuk melakukan hal yang sama; bahwa jika seseorang tidak peka, mungkin tanpa menyadarinya, terhadap sesamanya, tidak semua orang akan bersikap tidak peka terhadapnya. Oleh karena itu, perbandingan ini, antara maksim dari tindakannya sendiri dengan hukum universal alam, sama sekali bukan merupakan *motif penentu* dari kehendaknya. Meskipun demikian, hukum ini adalah *tipe* dari penilaian tindakan menurut prinsip-prinsip moral. Tetapi, jika maksim dari tindakan tidak dapat bertahan dalam perbandingan dengan bentuk sebuah hukum alam secara umum, maka maksim semacam itu secara moral mustahil. Hal ini dapat dinilai oleh kecerdasan yang paling biasa sekalipun, karena hukum alam selalu menjadi dasar dari semua penilaiannya yang paling lazim dan juga dari semua penilaian empirisnya. Oleh karena itu, intelek ini selalu memiliki hukum ini dalam jangkauannya; tetapi, di sisi lain, dalam kasus-kasus di mana ia harus menilai kausalitas dari kebebasan, ia semata-mata menjadikan hukum alam ini sebagai *tipe* dari sebuah hukum kebebasan, karena tanpa memiliki sesuatu yang dapat dijadikan contoh dalam kasus-kasus pengalaman, ia tidak dapat memberikan penggunaan pada hukum nalar murni praktis dalam penerapannya.

Dengan demikian, diizinkan untuk menggunakan kodrat dunia inderawi sebagai tipe dari sebuah kodrat yang inteligibel, asalkan saya tidak memindahkan ke yang terakhir ini intuisi-intuisi dan apa yang bergantung padanya, melainkan hanya merujuk pada bentuk kesesuaian dengan sebuah hukum secara umum (yang konsepnya juga mungkin untuk penggunaan nalar yang paling umum, tetapi tidak dapat diketahui secara pasti *a priori* dalam pengertian lain apa pun, kecuali untuk penggunaan praktis nalar). Sebab, hukum *sebagai hukum* adalah identik, dari mana pun ia mengambil motif-motif determinasinya.

Selain itu, karena dari seluruh dunia yang inteligibel sama sekali tidak ada hal lain selain kebebasan (melalui hukum moral) yang bagi kita memiliki realitas, dan, lebih jauh lagi, hanya sebagai kebebasan ia merupakan sebuah andaian yang tak terpisahkan dari hukum moral; dan juga karena semua objek yang inteligibel, yang kepadanya nalar mungkin dapat mengantarkan kita dengan dipandu oleh hukum ini, pada gilirannya tidak memiliki realitas apa pun bagi kita selain dalam kaitannya dengan hukum itu sendiri dan dengan penggunaan nalar murni praktis; dan karena nalar ini diberi wewenang dan dipaksa untuk menggunakan kodrat (menurut bentuk-bentuk murni pemahaman



tentangnya) sebagai tipe dari penilaian, maka disimpulkan bahwa pengamatan ini berfungsi untuk mencegah agar apa yang hanya termasuk dalam *tipik* dari konsep-konsep tidak dimasukkan ke dalam konsep-konsep itu sendiri.

Tipik ini, oleh karena itu, sebagai tipik dari penilaian, menjaga kita dari *empirisme nalar praktis*, yang menempatkan prinsip-prinsip yang berkaitan dengan baik dan jahat semata-mata pada konsekuensi-konsekuensi dari pengalaman (pada apa yang disebut kebahagiaan). Meskipun kebahagiaan ini dan sejumlah tak terbatas konsekuensi yang bermanfaat dari sebuah kehendak yang ditentukan melalui cinta diri—jika kehendak itu pada saat yang sama mengangkat dirinya menjadi hukum alam universal—sesungguhnya dapat berfungsi sebagai tipe yang sepenuhnya cocok bagi kebaikan moral, tanpa, bagaimanapun, identik dengannya. Tipik yang sama ini juga menjaga kita dari *mistisisme nalar praktis*, yang dari apa yang hanya berfungsi sebagai simbol membuat sebuah skema, yaitu, menundukkan intuisi-intuisi yang nyata, namun tak-inderawi (dari sebuah kerajaan Tuhan yang tak terlihat) pada penerapan konsep-konsep moral, dan tersesat di alam transenden. Yang cocok dengan penggunaan konsep-konsep moral hanyalah *rasionalisme dari penilaian*, karena ia tidak mengambil dari kodrat inderawi lebih dari apa yang dapat dipikirkan oleh nalar murni dengan sendirinya, yaitu, kesesuaian dengan hukum, dan tidak memasukkan ke dalam dunia supra-inderawi lebih dari apa yang, pada gilirannya, dapat benar-benar direpresentasikan di dunia inderawi melalui tindakan-tindakan, menurut aturan formal dari sebuah hukum alam secara umum.

Namun, menjaga diri dari empirisme nalar praktis jauh lebih penting dan layak mendapat rekomendasi khusus, karena mistisisme juga sejalan dengan kemurnian luhur dari hukum moral, dan selain itu, tidaklah cocok secara alami dengan cara berpikir umum untuk meregangkan imajinasi hingga ke tempat intuisi-intuisi supra-inderawi berada; oleh karena itu, di sektor ini, bahayanya tidak begitu meluas. Di sisi lain, karena empirisme mencabut akar moralitas dari niat-niat batin (di mana, dan bukan hanya pada tindakan, terletak nilai luhur yang dapat dan harus diperoleh umat manusia melalui moralitas), dengan menggantikan kewajiban dengan sesuatu yang sangat berbeda, yaitu, dengan kepentingan empiris, yang dengannya kecenderungan-kecenderungan secara umum masuk ke dalam hubungan satu sama lain; dan karena, lebih jauh lagi, justru karena ia menyatu dengan semua kecenderungan yang (apa pun bentuk yang mungkin mereka terima), ketika diangkat ke martabat prinsip praktis tertinggi, merendahkan martabat umat manusia, betapapun menyenangkan ia bagi cara berpikir semua orang, maka empirisme ini, karena alasan itu, jauh lebih berbahaya daripada semua pengagungan mistis, yang secara umum tidak akan pernah bisa menjadi keadaan yang langgeng bagi banyak orang.





## BAB KETIGA

### TENTANG DAYA PENDORONG NALAR MURNI PRAKTIS

Nilai moral dari tindakan, pada esensinya, bergantung pada fakta bahwa hukum moral secara langsung mendeterminasi kehendak. Jika determinasi kehendak, meskipun dalam kasus tertentu ini jelas terjadi sesuai dengan hukum moral, namun hanya terlaksana melalui suatu perasaan dari jenis apa pun, maka perasaan itu perlu diandaikan agar dapat menjadi landasan determinasi yang memadai bagi kehendak. Akibatnya, tindakan tersebut tidak terjadi semata-mata demi hukum moral. Tindakan semacam itu tentu saja akan mengandung legalitas, tetapi tidak akan mengandung moralitas. Maka, jika yang dimaksud dengan daya pendorong (*elater animi*) adalah penggerak subjektif yang menentukan kehendak suatu makhluk yang nalarnya, berdasarkan susunan alaminya, tidak secara niscaya selaras dengan hukum objektif, maka di sini disimpulkan, pertama-tama, bahwa tidak dapat diatribusikan daya pendorong apa pun pada kehendak Ilahi. Sebab, daya pendorong dari kehendak manusia (dan dari setiap makhluk rasional ciptaan) tidak bisa lain daripada hukum moral. Konsekuensinya, landasan objektif dari determinasi haruslah selalu dan dengan sendirinya, pada saat yang sama, menjadi landasan subjektif yang memadai dari determinasi tindakan, karena tindakan ini menjawab pada *spirit* (semangat) hukum, tidak hanya mengandung *huruf* (literalnya) saja.

Demi tujuan hukum moral dan untuk memberinya pengaruh atas kehendak, tidak perlu mencari daya pendorong asing yang akan menggantikan daya pendorong dari hukum moral itu sendiri, karena semua itu hanya akan menghasilkan kemunafikan belaka yang tidak konsisten. Bahkan berbahaya (*bedenklich*) untuk membiarkan beberapa daya pendorong lain (seperti motif keuntungan) bekerja sama dengan hukum moral, meskipun hanya secara paralel. Dari sini disimpulkan bahwa tidak ada pilihan lain selain menentukan dengan saksama bagaimana hukum moral menjadi daya pendorong, atau, ketika ia menjadi daya pendorong, apa yang terjadi pada daya berkehendak manusia sebagai konsekuensi dari landasan determinasi tersebut. Karena pertanyaan tentang bagaimana sebuah hukum dapat, secara langsung dan dengan sendirinya, menjadi motif penentu dari sebuah kehendak (yang merupakan esensi dari seluruh moralitas) adalah sebuah problema yang tak terpecahkan bagi nalar manusia dan identik dengan pertanyaan bagaimana sebuah kehendak bebas itu mungkin. Dengan demikian, kita harus menunjukkan secara *a priori* bukan landasan yang melaluinya hukum moral itu sendiri menyediakan sebuah daya pendorong,

melainkan apa yang ia, sebagai daya pendorong, hasilkan di dalam jiwa (atau, lebih tepatnya, apa yang harus ia hasilkan).

Setiap determinasi kehendak melalui hukum moral memiliki sesuatu yang esensial: bahwa ia, sebagai kehendak bebas, ditentukan semata-mata oleh hukum, tidak hanya tanpa kerja sama dari dorongan-dorongan inderawi, tetapi bahkan dengan menyingkirkan semua itu dan dengan merugikan semua kecenderungan sejauh mereka bertentangan dengan hukum tersebut. Sejauh ini, oleh karena itu, efek dari hukum moral sebagai daya pendorong hanyalah negatif, dan sebagai demikian, daya pendorong ini dapat diketahui secara *a priori*. Tetapi, sesungguhnya, setiap kecenderungan dan setiap dorongan inderawi memiliki dasar pada sebuah perasaan, dan efek negatif pada perasaan semacam itu (melalui kerugian yang ditimbulkannya pada kecenderungan-kecenderungan) juga merupakan sebuah perasaan. Konsekuensinya, kita dapat melihat secara *a priori* bahwa hukum moral, sebagai landasan determinasi kehendak, dengan merugikan kecenderungan-kecenderungan, haruslah menghasilkan sebuah perasaan, yang dapat kita sebut rasa sakit. Dan di sinilah kita sekarang memiliki kasus pertama, dan mungkin satu-satunya, di mana kita dapat menentukan dari konsep-konsep *a priori* hubungan antara sebuah pengetahuan (dalam hal ini, pengetahuan dari nalar murni praktis) dengan perasaan senang atau sakit. Kesatuan dari semua kecenderungan (yang dapat direduksi menjadi sebuah sistem biasa, yang akan disebut kebahagiaan) merupakan egoisme (*solipsismus*). Ini adalah egoisme dari cinta diri, dari kebajikan yang berlebihan terhadap diri sendiri (*philautia*), atau dari kepuasan terhadap diri sendiri (*arrogantia*). Yang pertama kita sebut secara khusus cinta-diri (*Eigenliebe*), dan yang kedua kecongkakan (*Eigendünkel*). Nalar murni praktis merugikan cinta-diri dengan hanya memberinya batas-batas yang sangat adil yang sesuai dengan hukum moral, padahal cinta-diri itu sudah ada secara alami dan hidup di dalam diri kita bahkan sebelum hukum moral menampakkan diri; dalam keadaan ini, ia disebut cinta-diri yang rasional. Namun, kecongkakan sepenuhnya ditundukkan, dan semua pretensi penghargaan diri yang mendahului keselarasan dengan hukum moral adalah hampa dan tanpa hak apa pun (*ohne alle Befugnis*). Sebab, kepastian yang tepat dari sebuah niat batin yang selaras dengan hukum ini adalah syarat utama dari semua nilai pribadi (seperti yang akan kita lihat dengan lebih jelas sebentar lagi), dan semua pretensi sebelumnya adalah keliru dan bertentangan dengan hukum. Kecenderungan untuk menghargai diri sendiri termasuk dalam kecenderungan-kecenderungan yang dirugikan oleh hukum moral, sejauh penghargaan itu hanya berlandaskan pada kepekaan inderawi. Dengan ini, hukum moral menghancurkan kecongkakan.

Namun, harus disepakati bahwa karena hukum moral ini adalah sesuatu yang positif dalam dirinya sendiri, yaitu, bentuk dari sebuah kausalitas intelektual, atau dengan kata lain, dari kebebasan, maka hasilnya adalah bahwa, ketika ia melemahkan kecongkakan dengan menentang perlawanan subjektif, yakni, kecenderungan-kecenderungan yang menampakkan diri di dalam diri kita, ia pada saat yang sama merupakan objek dari rasa hormat (*Achtung*). Dan ketika ia mengalahkannya sepenuhnya atau, dengan kata lain, menghumiliasinya, ia menjadi objek dari rasa hormat yang tertinggi. Konsekuensinya, ia juga menjadi landasan dari sebuah perasaan positif, yang bukan berasal dari sumber empiris dan yang diketahui secara *a priori*.

Dengan demikian, rasa hormat terhadap hukum moral adalah sebuah perasaan yang dihasilkan oleh sebuah landasan intelektual, dan perasaan ini adalah satu-satunya yang kita ketahui sepenuhnya secara *a priori* dan yang keniscayaannya dapat kita lihat dengan jelas.

Pada bab sebelumnya, kita telah melihat bahwa segala sesuatu yang menampilkan dirinya sebagai objek dari kehendak sebelum hukum moral, dikesampingkan dari landasan-landasan determinasi kehendak yang menyangkut nama kebaikan tak bersyarat, melalui hukum itu sendiri sebagai syarat tertinggi dari nalar praktis. Dan juga, bahwa bentuk praktis semata, yang terdiri dari kelayakan maksim-maksim untuk menjadi legislasi universal, pertama-tama menentukan apa yang secara absolut baik dalam dirinya sendiri, dan mendasari maksim dari sebuah kehendak murni, yang merupakan kehendak yang baik dalam segala hal. Namun, kita menemukan bahwa kodrat kita, sebagai makhluk inderawi, tersusun sedemikian rupa sehingga materi dari daya berkehendak (objek-objek dari kecenderungan, baik harapan maupun ketakutan) segera memaksakan dirinya, mendahului hal lain apa pun. Dan diri kita (*Selbst*) yang dapat dideterminasi secara patologis—bahkan jika maksim-maksimnya sama sekali tidak sesuai dengan legislasi universal—berusaha untuk Guna menegaskan klaim-klaimnya sebagai yang utama dan paling asli sejak awal. Kecenderungan untuk menjadikan diri sendiri, menurut landasan-landasan penentu dari kehendak pilihannya, sebagai landasan penentu objektif dari kehendak secara umum, dapat disebut cinta diri; yang, jika ia menjadikan dirinya legislator dan prinsip praktis yang tak bersyarat, dapat disebut kecongkakan (*Eigendünkel*).

Maka, hukum moral, yang hanya benar (dalam segala arti) sebagai hukum objektif, sepenuhnya menyingkirkan pengaruh cinta diri terhadap prinsip praktis tertinggi, dan menimbulkan kerugian tak terbatas pada kecongkakan yang meresepkan syarat-syarat subjektif dari cinta diri sebagai hukum. Tetapi, segala sesuatu yang menimbulkan kerugian pada kecongkakan kita, kita anggap sebagai sebuah humiliasi. Dengan demikian, hukum moral secara tak terhindarkan menghumiliasi setiap manusia ketika ia membandingkan kecenderungan inderawi dari kodratnya dengan hukum tersebut. Hasilnya adalah bahwa apa yang representasinya, sebagai motif penentu dari kehendak kita, menghumiliasi kesadaran kita, adalah apa yang membangkitkan (karena ia adalah motif yang positif dan menentukan) rasa hormat di dalam diri kita. Dengan demikian, hukum moral juga merupakan landasan subjektif dari rasa hormat. Maka, karena segala sesuatu yang berada dalam objektivasi cinta diri ini termasuk dalam kecenderungan, dan juga, seperti semua kecenderungan, berdasar pada perasaan, maka apa yang di dalam cinta diri merugikan semua kecenderungan secara keseluruhan, dengan sendirinya memiliki pengaruh atas perasaan. Oleh karena itu, kita dapat memahami bagaimana mungkin untuk mengerti secara *a priori* bahwa hukum moral, dengan menyingkirkan kecenderungan-kecenderungan dan tendensi untuk menjadikannya syarat praktis tertinggi, yaitu, cinta diri, dari semua akses ke legislasi tertinggi, dapat memberikan sebuah efek pada perasaan. Efek ini, di satu sisi, semata-mata negatif, dan di sisi lain—yakni dalam kaitannya dengan batasan dari nalar murni praktis—positif. Dan untuk ini tidak dapat diakui adanya jenis perasaan

khusus dengan nama praktis atau moral, sebagai perasaan yang mendahului atau yang menjadi dasar bagi hukum moral.

Efek negatif pada perasaan (rasa tidak nikmat) adalah patologis, sebagaimana semua pengaruh terhadapnya dan sebagaimana semua perasaan secara umum. Tetapi efek dari kesadaran akan hukum moral—dan konsekuensinya, yang berkaitan dengan sebuah penyebab yang inteligibel, yaitu subjek dari nalar murni praktis sebagai legislator tertinggi—kita memang menyebut perasaan dari seorang makhluk rasional yang dipengaruhi oleh kecenderungan-kecenderungan ini sebagai humiliasi (penghinaan intelektual). Namun, dalam kaitannya dengan landasan positif dari humiliasi ini, yaitu hukum, ia pada saat yang sama disebut rasa hormat terhadap hukum tersebut. Bagi hukum ini, tidak ada tempat dalam perasaan apa pun, kecuali dalam penilaian nalar, ketika hukum itu menyingkirkan perlawanan. Maka, penyingkiran rintangan itu dianggap setara dengan sebuah dorongan positif dari kausalitas. Oleh karena itu, perasaan ini sekarang dapat juga disebut perasaan hormat terhadap hukum moral, meskipun berdasarkan kedua landasan ini secara bersama-sama ia dapat disebut sebuah perasaan moral.

Oleh karena itu, hukum moral, sebagaimana ia merupakan landasan formal dari determinasi tindakan melalui nalar murni praktis, dan juga sebagaimana ia merupakan landasan material—meskipun hanya objektif—dari determinasi objek-objek tindakan dengan nama baik dan jahat, ia juga merupakan landasan subjektif dari determinasi, yaitu, daya pendorong dari tindakan ini, karena ia memiliki pengaruh atas kepekaan inderawi subjek dan menghasilkan sebuah perasaan yang mendorong pengaruh hukum atas kehendak. Di sini, tidak ada perasaan sebelumnya di dalam subjek yang cenderung pada moralitas. Namun, hal itu mustahil, mengingat sifat inderawi dari semua perasaan; daya pendorong dari niat batin moral haruslah, bagaimanapun, bebas dari semua kondisi inderawi. Lebih tepatnya, adalah perasaan inderawi yang menjadi landasan dari semua kecenderungan kita dan syarat dari semua sensasi yang kita sebut rasa hormat; tetapi penyebab dari determinasi perasaan ini terletak pada nalar murni praktis. Oleh karena itu, dan karena asal-usulnya, kita tidak boleh menyebutnya sebagai sensasi patologis, melainkan sebagai sensasi yang dihasilkan secara praktis. Karena representasi hukum moral merebut pengaruh dari cinta diri, dan merebut ilusi dari kecongkakan, maka rintangan yang dihadapi nalar murni praktis menjadi berkurang. Dalam penilaian nalar, muncullah representasi superioritas hukum objektifnya di atas dorongan-dorongan kepekaan inderawi. Akibatnya, bobot hukum menjadi meningkat secara relatif (dalam kaitannya dengan sebuah kehendak yang dipengaruhi oleh dorongan-dorongan inderawi) melalui penekanan pada penyeimbangannya. Dengan demikian, rasa hormat terhadap hukum bukanlah daya pendorong menuju moralitas, melainkan moralitas itu sendiri, yang dianggap secara subjektif sebagai daya pendorong. Karena nalar murni praktis, dengan meruntuhkan semua pretensi cinta diri yang menentanginya, memberikan otoritas (*Ansehen*) pada hukum, yang baru sekarang memiliki pengaruh.

Harus dicatat sekarang bahwa, sebagaimana rasa hormat adalah sebuah efek pada perasaan, dan oleh karena itu juga pada kepekaan inderawi dari seorang makhluk rasional, rasa hormat semacam itu mengandaikan kepekaan inderawi ini, dan dengan

demikian, juga sifat terbatas dari makhluk-makhluk yang kepadanya hukum moral memaksakan rasa hormat. Tidak dapat diatribusikan rasa hormat terhadap hukum pada sesosok Makhluk Tertinggi, atau juga pada sesosok makhluk yang bebas dari semua kepekaan inderawi, yang baginya kepekaan inderawi tidak dapat menjadi rintangan apa pun bagi nalar praktis.

Perasaan ini (di bawah sebutan perasaan moral) oleh karena itu dihasilkan semata-mata oleh nalar. Ia tidak berfungsi untuk menilai tindakan atau untuk mendasari hukum moral objektif itu sendiri, tetapi hanya sebagai daya pendorong untuk menjadikan hukum ini, dalam dirinya sendiri, sebagai maksim. Tetapi apa nama yang paling tepat untuk perasaan tunggal ini yang tidak dapat dibandingkan dengan perasaan patologis mana pun? Sifatnya begitu khas sehingga tampaknya hanya berada di bawah kuasa nalar, dan tepatnya nalar murni praktis. Rasa hormat hanya dapat merujuk pada *pribadi*, tidak pernah pada *benda*. Benda dapat menimbulkan kecenderungan di dalam diri kita; dan jika itu hewan (seperti, misalnya, kuda, anjing, dll.), juga dapat menanamkan cinta atau teror, seperti halnya laut, gunung berapi, atau binatang buas, tetapi tidak pernah rasa hormat. Apa yang paling mendekati rasa hormat ini adalah kekaguman, dan kekaguman ini, sebagai emosi, adalah keterpesonaan, yang juga dapat diterapkan pada benda-benda seperti, katakanlah, gunung-gunung yang menjulang ke langit, kemegahan, kemajemukan, dan jarak benda-benda alam semesta, kekuatan dan kecepatan hewan-hewan tertentu, dll. Tetapi semua yang kita alami dari mereka bukanlah rasa hormat. Seseorang dapat menjadi objek cinta, teror, atau kekaguman bagi saya, bahkan sampai pada keterpesonaan, namun ia tidak menjadi objek dari rasa hormat saya. Keberaniannya, humornya yang baik, atau kekuatannya, kekuasaan posisinya, dan semua yang membedakannya dari orang lain, dapat menginspirasi saya dengan perasaan-perasaan serupa, tetapi rasa hormat yang mendalam selalu kurang. “Di hadapan seorang bangsawan, saya membungkuk,” — kata Fontenelle — “tetapi roh saya, ia tidak membungkuk.” Saya dapat menambahkan: Di hadapan seorang pria dari kalangan rendah, dari rakyat biasa, di mana saya mengenali integritas karakter yang lebih besar daripada di dalam diri saya sendiri, saya akan membungkukkan roh saya, mau atau tidak, meskipun sikap dan kebanggaan saya akan menonjol agar ia tidak menyadari superioritas saya. Dan mengapa semua ini? Contohnya menyajikan kepada saya sebuah hukum yang menghancurkan kecongkakan saya, ketika saya membandingkan hukum itu dengan perilaku saya, yang pemenuhannya, dan oleh karena itu, kemungkinannya untuk dilaksanakan (*Tunlichkeit*), di sini saya temukan dapat direalisasikan. Nah, bahkan jika saya sadar memiliki tingkat integritas yang sama, rasa hormat itu tetap ada. Karena, pada manusia, semua kebaikan tidaklah sempurna, maka hukum, yang dibuat menjadi nyata melalui sebuah contoh, meruntuhkan kecongkakan saya, karena orang yang ada di hadapan saya — meskipun ketidaksempurnaannya tidak kalah terlihatnya dari kecongkakan saya sendiri — tampak seolah-olah dilingkupi oleh cahaya yang lebih murni, yang berfungsi bagi saya untuk perbandingan semacam itu. Rasa hormat adalah sebuah upeti yang tidak dapat kita sangkal pada jasa, mau atau tidak; meskipun, dalam kasus apa pun, kita dapat berhenti menunjukkannya secara eksternal, kita tetap tidak dapat mencegah diri untuk merasakannya secara internal.



Rasa hormat jauh dari perasaan senang; kita hanya dengan enggan menaruhnya pada orang lain. Kita berusaha keras untuk menemukan sesuatu yang dapat meringankan kita dari beban ini, suatu cacat dalam contoh yang membuat kita terhina, untuk mencari kompensasi atas kerugian ini. Orang mati sekalipun, terutama jika contoh mereka tampak tak tertandingi, tidak aman dari kritik semacam itu. Bahkan ada yang berpendapat bahwa hukum moral itu sendiri, dalam keagungannya yang khidmat, bertindak berlawanan dengan rasa hormat. Percayakah Anda bahwa keinginan untuk mereduksi hukum moral ke tingkat kecenderungan batin kita, bahwa usaha yang kita lakukan untuk menjadikan hukum ini kaidah favorit dari kepentingan kita sendiri, yaitu, dari kepentingan tertentu, berasal dari sebab-sebab lain selain dari keinginan untuk membebaskan diri kita dari rasa hormat yang mengganggu yang dengan begitu keras menyingkapkan ketidaklayakan kita? Namun, betapapun sedikitnya rasa sakit yang ada di dalamnya, begitu kecongkakan ditinggalkan dan rasa hormat diberikan pengaruh praktisnya, kita tidak dapat memuaskan hasrat untuk mengagumi keagungan hukum ini, dan jiwa kita percaya bahwa ia terangkat setara dengan ia melihat betapa hukum yang begitu suci itu naik di atas kodratnya yang rapuh. Bakat-bakat besar, yang diimbangi oleh aktivitas yang sepadan, tentu saja dapat menjadi sumber rasa hormat atau perasaan yang serupa dengannya, dan memang pantas untuk didedikasikan rasa hormat semacam itu; tetapi, dalam kasus-kasus ini, tampaknya kekaguman identik dengan perasaan hormat. Namun, jika kita mengamati poin ini dengan lebih cermat, kita akan menyimpulkan bahwa sulit untuk menilai dengan tepat sejauh mana bakat bawaan mempengaruhi keterampilan dan sejauh mana budaya itu sendiri mempengaruhinya, melalui penerapan yang khas padanya; kemungkinan besar, nalar akan menyajikan keterampilan ini kepada kita sebagai buah dari budaya, oleh karena itu sebagai sebuah jasa yang sangat meruntuhkan kecongkakan kita atau, lebih tepatnya, mencela mereka yang tidak mengikuti contoh itu dengan cara yang lebih tepat, sebuah contoh yang, pada gilirannya, mencoba untuk memaksakannya pada kita. Oleh karena itu, bukanlah kekaguman biasa yang kita berikan pada orang yang serupa dengan kita (atau, lebih tepatnya, pada hukum yang contohnya ia tampilkan pada kita). Hal ini juga dikonfirmasi oleh fakta bahwa massa awam para penggemar percaya bahwa mereka cukup tahu tentang seberapa tercela karakter seseorang (seperti Voltaire, misalnya), yang membuat semua rasa hormat terhadapnya berhenti; namun, mereka akan selalu menaruh rasa hormat pada seorang cendekiawan sejati, meskipun hanya dari sudut pandang bakatnya, karena setiap orang terlibat dalam suatu pekerjaan atau profesi yang menempatkannya dalam situasi untuk, dalam arti tertentu, membentuk sebuah hukum, yang membawanya untuk meniru orang itu.

Rasa hormat terhadap hukum moral, oleh karena itu, tidak hanya merupakan satu-satunya tujuan moral yang mungkin, tetapi juga tidak dapat menjadi motif yang diragukan. Selain itu, perasaan ini tidak berlaku untuk objek lain apa pun selain hukum ini, tidak juga untuk tujuan lain selain menjadi sebuah motif moral. Hukum moral, pertama-tama, secara objektif dan langsung menentukan kehendak dalam penilaian nalar; tetapi kebebasan, yang kausalitasnya hanya ditentukan oleh hukum, justru terdiri dari fakta bahwa ia membatasi semua kecenderungan dan, oleh karena itu, juga penghargaan terhadap diri sendiri, dengan syarat untuk menaati hukum murninya.



Pembatasan ini memiliki efek pada perasaan, menghasilkan sensasi sakit yang dapat diketahui secara *a priori* melalui hukum moral. Tetapi karena dalam pengertian ini ia adalah efek negatif yang, lahir dari pengaruh nalar murni praktis, terutama merugikan aktivitas subjek ketika kecenderungan-kecenderungan menjadi landasan determinasinya, dan oleh karena itu merugikan pendapat yang ia miliki tentang nilai pribadinya (yang tanpa keselarasan dengan hukum moral direndahkan menjadi nol), maka efek dari hukum ini pada perasaan hanyalah humiliasi. Meskipun kita dapat memahaminya secara *a priori*, kita tidak dapat, bagaimanapun, mengenal di dalamnya kekuatan dari hukum yang murni praktis sebagai daya pendorong, melainkan hanya perlawanannya terhadap daya-daya pendorong dari kepekaan inderawi. Tetapi karena hukum yang sama, secara objektif, yaitu dalam representasi nalar murni, adalah motif penentu langsung dari kehendak, dan oleh karena itu, humiliasi ini hanya terjadi relatif terhadap kemurnian hukum, maka disimpulkan bahwa penarikan kembali pretensi-pretensi dari penghargaan moral terhadap diri sendiri, yaitu, humiliasi dari sisi inderawi, adalah sebuah peningkatan penghargaan moral, atau dengan kata lain, penghargaan praktis terhadap hukum itu sendiri dari sisi intelektual. Singkatnya, ia adalah rasa hormat terhadap hukum, dan oleh karena itu, juga merupakan sebuah perasaan yang positif menurut penyebab intelektualnya, yang diketahui secara *a priori*. Setiap pengurangan rintangan berfungsi sebagai pendorong bagi aktivitas ini. Tetapi pengakuan terhadap hukum moral adalah kesadaran akan suatu aktivitas dari nalar praktis yang berasal dari landasan-landasan objektif, yang efeknya tidak termanifestasi dalam tindakan hanya karena adanya hambatan dari penyebab-penyebab subjektif (patologis). Dengan demikian, oleh karena itu, rasa hormat terhadap hukum moral juga harus dianggap sebagai efek positif, tetapi tidak langsung, dari hukum itu sendiri terhadap perasaan, sejauh ia melemahkan pengaruh yang berlawanan dari kecenderungan-kecenderungan melalui humiliasi kecongkakan, dan akibatnya, harus dianggap sebagai landasan subjektif dari aktivitas, yaitu, sebagai daya pendorong untuk menaati hukum moral dan sebagai landasan bagi maksim-maksim dari cara hidup yang sesuai dengannya.

Dari konsep yang kita bentuk tentang sebuah *daya pendorong*, muncullah konsep tentang sebuah *kepentingan*, yang tidak pernah diatribusikan pada suatu makhluk kecuali ia memiliki nalar, dan berarti: sebuah daya pendorong kehendak sejauh ia direpresentasikan melalui nalar. Sebagaimana hukum itu sendiri harus menjadi daya pendorong dalam sebuah kehendak yang baik secara moral, demikian pula, kepentingan moral adalah kepentingan dari nalar praktis semata, yang murni dan bebas dari indra. Di atas konsep sebuah kepentingan juga berlandaskan konsep sebuah *maksim*. Tetapi maksim ini hanya benar secara moral jika ia beristirahat pada kepentingan umum yang kita ambil dalam ketaatan pada hukum. Ketiga konsep yang disebutkan ini: daya pendorong, kepentingan, dan maksim, hanya dapat diterapkan pada makhluk-makhluk yang terbatas. Sebab, semuanya mengandaikan sebuah keterbatasan kodrat dari suatu makhluk, di mana susunan subjektif dari kehendak pilihannya tidak dengan sendirinya selaras dengan hukum objektif dari sebuah nalar praktis; ia juga mengandaikan sebuah kebutuhan untuk didorong dengan cara apa

pun menuju aktivitas, karena sebuah rintangan internal menentang aktivitas tersebut. Oleh karena itu, konsep-konsep ini tidak dapat diterapkan pada kehendak Ilahi.

Dalam hukum moral murni ada sebuah kebebasan dari segala sesuatu yang berguna, sebagaimana ia disajikan kepada kita untuk ditaati oleh nalar praktis dalam penghargaanannya yang tak terbatas. Ada sesuatu yang tunggal yang suaranya yang dalam membuat gemetar bahkan penjahat yang paling berani sekalipun, memaksanya untuk menghindar dari hadapannya. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika tidak ditemukan landasan dalam nalar spekulatif untuk pengaruh dari sebuah ide yang semata-mata intelektual ini terhadap perasaan, dan kita harus puas dengan pemahaman *a priori* hanya tentang ini, yaitu: bahwa perasaan ini secara tak terpisahkan terkait dengan representasi hukum moral dalam setiap makhluk rasional yang terbatas. Jika perasaan hormat ini bersifat patologis, dan oleh karena itu merupakan perasaan senang yang didasarkan pada indra internal, maka sia-sialah mencoba menemukan hubungan antara perasaan itu dengan ide *a priori* apa pun. Maka, ini adalah sebuah perasaan yang hanya mengarah pada yang praktis dan bergantung pada representasi sebuah hukum, umumnya menurut bentuknya, dan bukan melalui objek apa pun darinya. Oleh karena itu, ia tidak dapat dianggap sebagai kesenangan atau penderitaan, meskipun ia menghasilkan sebuah *kepentingan* dalam ketaatan pada hukum, sebuah kepentingan yang kita sebut moral. Demikian pula, kapasitas untuk mengambil kepentingan semacam itu dalam hukum (atau rasa hormat terhadap hukum moral itu sendiri) sesungguhnya adalah *perasaan moral*.

Kesadaran akan sebuah penyerahan diri yang bebas dari kehendak pada hukum, suatu kesepakatan yang juga terkait dengan sebuah paksaan tak terhindarkan yang harus dilakukan terhadap semua kecenderungan, suatu paksaan yang harus dilakukan semata-mata melalui perintah dari nalar itu sendiri, merupakan rasa hormat terhadap hukum. Seperti yang baru saja kita lihat, hukum yang menuntut dan juga menginspirasi rasa hormat ini tidak lain adalah hukum moral (karena tidak ada hukum lain yang menyingkirkan kecenderungan-kecenderungan karena pengaruh langsung yang mereka miliki atas kehendak). Tindakan yang, pada gilirannya, menurut hukum ini, menyingkirkan partisipasi dari motif-motif penentu yang berasal dari kecenderungan, adalah sebuah tindakan yang secara objektif praktis yang disebut *tugas*. Berkat penyingkiran ini, ia mengandung dalam konsepnya sendiri sebuah paksaan (*Nötigung*) praktis, yaitu, sebuah determinasi yang menghasilkan tindakan, meskipun terjadi di luar kehendak kita. Dari fakta kesadaran akan paksaan ini, muncullah sebuah perasaan yang tidak patologis, yang menyerupai apa yang akan dihasilkan oleh sebuah objek indra, tetapi semata-mata praktis, yaitu, mungkin melalui sebuah determinasi kehendak yang mendahuluinya (secara objektif) dan oleh kausalitas nalar. Perasaan ini, oleh karena itu, sebagai *penyerahan diri* pada sebuah hukum, yaitu, sebagai perintah yang diterima (yang berarti paksaan bagi subjek yang dipengaruhi secara inderawi), tidak mengandung kesenangan apa pun; sebaliknya, ia mengandung ketidaksenangan terhadap tindakan itu sendiri. Tetapi, sebaliknya, karena paksaan ini hanya dilakukan oleh legislasi dari *nalar itu sendiri*, ia juga mengandung *peninggian*. Efek subjektif pada perasaan, sejauh penyebab tunggalnya adalah nalar murni praktis, oleh karena itu dapat disebut persetujuan-diri, dalam pengertian umum, dalam kaitannya dengan yang

terakhir, karena seseorang mengetahui dirinya ditentukan padanya tanpa kepentingan apa pun, melainkan hanya melalui hukum. Berkat ini, kita segera memperoleh kesadaran akan sebuah kepentingan yang berbeda dan, karena alasan ini, dihasilkan secara subjektif, yang sepenuhnya praktis dan bebas. Sebuah kepentingan yang, menurut nasihat kecenderungan, tidak seharusnya kita ambil untuk sebuah tindakan yang sesuai dengan kewajiban, dan yang, di sisi lain, nalar, melalui hukum praktis, tidak hanya memaksakannya pada kita sebagai perintah untuk mengambil kepentingan dalam tindakan semacam itu, tetapi juga menghasilkan sendiri kepentingan ini, dan oleh karena itu, menunjuknya dengan nama khusus: rasa hormat.

Konsep *tugas*, oleh karena itu, menuntut dari tindakan, secara *objektif*, keselarasan dengan hukum, tetapi dari maksim tindakan, ia menuntut, secara *subjektif*, rasa hormat terhadap hukum sebagai satu-satunya cara penentuan kehendak oleh hukum. Di sinilah terletak perbedaan antara kesadaran telah bertindak *sesuai dengan kewajiban* dan bertindak *demi kewajiban*, yaitu, demi rasa hormat terhadap hukum. Kasus pertama (legalitas) mungkin terjadi, bahkan jika hanya kecenderungan-kecenderungan yang telah menjadi landasan-landasan penentuan kehendak; tetapi dalam kasus kedua (moralitas), nilai moral harus diletakkan secara eksklusif pada fakta bahwa tindakan itu terjadi demi kewajiban, yaitu, semata-mata demi hukum.

Dalam penilaian-penilaian moral, sangatlah penting untuk memberikan perhatian yang paling tekun pada ketepatan prinsip subjektif dari semua maksim, dengan tujuan agar semua keniscayaan moralitas yang terkandung dalam tindakan diletakkan pada tindakan *demi kewajiban* dan *demi rasa hormat terhadap hukum*, bukan karena cinta dan kecenderungan pada apa yang seharusnya dihasilkan oleh tindakan-tindakan tersebut. Bagi manusia dan semua makhluk rasional ciptaan, keniscayaan moral adalah paksaan, yaitu, kewajiban, dan setiap tindakan yang didasarkan padanya haruslah ditampilkan sebagai tugas, dan bukan sebagai cara bertindak biasa yang menyenangkan bagi kita atau yang bisa menjadi menyenangkan bagi kita. Ini akan setara dengan jika kita, tanpa rasa hormat terhadap hukum—rasa hormat yang terkait dengan ketakutan atau, setidaknya, dengan kekhawatiran untuk melanggarnya—dapat, seperti dewa yang berada di atas semua ketergantungan, suatu saat mencapai dengan sendirinya, atau katakanlah, melalui sebuah keselarasan yang menjadi kodrat batin kita yang tak dapat salah, antara kehendak dan hukum moral (yang, oleh karena itu, karena kita tidak akan pernah bisa tergoda untuk tidak setia padanya, akhirnya akan berhenti menjadi perintah bagi kita) untuk memiliki sebuah *Kekudusan Kehendak*.

Hukum moral, sesungguhnya, bagi kehendak dari sesosok makhluk yang maha sempurna adalah sebuah hukum Kekudusan, tetapi bagi kehendak dari setiap makhluk rasional yang terbatas, ia adalah sebuah hukum kewajiban, paksaan moral, dan determinasi tindakan makhluk ini melalui rasa hormat terhadap hukum dan demi penghormatan pada tugasnya. Tidak ada prinsip subjektif lain yang dapat diakui sebagai daya pendorong, karena, jika tidak, tindakan itu tentu saja dapat terjadi sebagaimana yang diresepkan oleh hukum, tetapi karena ia berkenaan dengan kewajiban, namun tidak terjadi *demi kewajiban*, maka niat batinnya—yang merupakan hal yang sesungguhnya dipertaruhkan dalam legislasi ini—tidaklah bermoral.

Sungguh membangun untuk berbuat baik kepada manusia karena cinta kepada mereka dan karena kebajikan yang berbelas kasih, atau menjadi adil karena cinta pada keteraturan. Tetapi ini, bagaimanapun, bukanlah maksim moral yang sejati dari perilaku kita, yang sesuai dengan situasi kita di antara makhluk-makhluk rasional, sebagai manusia, jika kita berpretensi, seolah-olah kita adalah prajurit sukarela, untuk mengangkat diri kita di atas perasaan kewajiban dengan ilusi yang paling congkak, dengan berpura-pura melakukan, secara independen dari perintah, hanya demi kepuasan pribadi, sesuatu yang untuknya tidak ada perintah yang diperlukan. Kita berada di bawah sebuah disiplin nalar, dan dalam semua maksim kita, kita harus tidak melupakan ketundukan kita padanya, bahwa kita tidak dapat mengurangi apa pun darinya, atau sedikit pun mengurangi otoritas hukum—meskipun hukum ini diberikan oleh nalar kita sendiri—dengan sebuah ilusi egoistis, dengan menempatkan landasan determinasi kehendak kita, meskipun sesuai dengan hukum, di tempat lain selain di dalam hukum itu sendiri dan di dalam rasa hormat terhadap hukum ini. *Kewajiban* dan *keberikatan* (*Schuldigkeit*) adalah sebutan-sebutan eksklusif yang harus kita berikan pada hubungan kita dengan hukum moral. Memang benar, kita adalah anggota legislator dari sebuah kerajaan moralitas, yang dimungkinkan oleh kebebasan, yang diusulkan oleh nalar praktis dalam kaitannya dengan kita. Namun, kita pada saat yang sama adalah *subjek* dan bukan pemimpinnya, dan ketidaksadaran akan posisi subordinat kita sebagai makhluk ciptaan dan pemberontakan kecongkakan terhadap otoritas hukum yang suci adalah sebuah pengabaian terhadap hukum itu sesuai dengan *spiritnya* (semangatnya), bahkan jika kita memenuhi *hurufnya* (ketentuan literalnya) dengan cermat.

Sangat selaras dengan ini adalah kemungkinan dari perintah yang menyuruh: *Kasihilah Tuhan di atas segala sesuatu dan sesamamu seperti dirimu sendiri* (<sup>13</sup>). Sebab ini, dalam kapasitasnya sebagai sebuah perintah, menuntut rasa hormat pada sebuah hukum yang memerintahkan cinta, tidak menyerahkannya pada pilihan yang sewenang-wenang untuk menjadikan hal itu sebagai prinsip atau tidak. Namun, kasih kepada Tuhan, sebagai sebuah kecenderungan (cinta patologis), adalah mustahil, karena Ia bukanlah objek indra. Cinta yang sama terhadap manusia, meskipun mungkin, tidak dapat, bagaimanapun, diperintahkan, karena tidak berada dalam kuasa manusia mana pun untuk mencintai seseorang hanya karena diperintah. Jadi, oleh karena itu, hanya *cinta praktis* yang menjadi perhatian dari inti hukum-hukum ini. Mengasihi Tuhan, dalam pengertian ini, berarti: memenuhi perintah-perintah-Nya dengan senang hati; mengasihi sesama berarti memenuhi semua kewajiban terhadap sesama dengan senang hati. Tetapi perintah yang, dengan segala ketentuannya, menjadi sebuah aturan bagi perilaku kita, tidak dapat, bagaimanapun, memerintahkan agar tindakan-tindakan kita yang sesuai dengan kewajiban, mengandung watak (*Gesinnung*) yang menjadi aturan itu, melainkan hanya mengandung aspirasi ke arah sana. Sebab sebuah perintah bahwa seseorang harus melakukan sesuatu *dengan senang hati* adalah, dalam dirinya sendiri, kontradiktif. Jika kita sudah tahu dengan sendirinya

---

<sup>13</sup> Hukum ini kontras dengan prinsip kebahagiaan kita sendiri, sebuah prinsip yang dengannya beberapa orang mencoba untuk menjadikan dasar dari moralitas, yang akan setara dengan menganggap benar diktum: *Cintailah dirimu sendiri di atas segala sesuatu; tetapi Tuhan dan sesamamu, cintailah mereka demi dirimu sendiri*.

apa yang harus kita lakukan, dan jika, lebih jauh lagi, kita sadar bahwa kita akan melakukannya dengan senang hati, maka sebuah perintah mengenai hal itu sama sekali tidak perlu; tetapi jika kita benar-benar melakukannya, namun tidak dengan senang hati melainkan hanya karena rasa hormat terhadap hukum, maka sebuah perintah yang menjadikan rasa hormat ini sebagai daya pendorong dari maksim, justru akan bertindak bertentangan dengan watak yang diperintahkan.

Oleh karena itu, hukum dari segala hukum itu, seperti semua kaidah moral dalam Injil, menyajikan watak moral dalam segala kesempurnaannya. Sebagaimana ia, sebagai sebuah ideal kekudusan, tidak dapat dicapai oleh makhluk ciptaan mana pun, ia juga, meskipun demikian, adalah prototipe yang harus kita tuju untuk menyamainya dalam sebuah kemajuan yang tak terputus dan tak terbatas. Seandainya suatu saat seorang makhluk rasional dapat memenuhi semua hukum moral dengan kepuasan penuh, itu akan berarti bahwa di dalam dirinya tidak ditemukan bahkan posisi dari sebuah hasrat yang akan mendorongnya untuk menyimpang dari hukum-hukum itu, karena mengatasi hasrat semacam itu selalu berarti pengorbanan bagi subjek; oleh karena itu, ia memerlukan paksaan terhadap dirinya sendiri, yaitu, paksaan batiniah dalam hal yang tidak sepenuhnya ia lakukan dengan senang hati. Tetapi seorang makhluk ciptaan tidak akan pernah bisa mencapai tingkat watak moral ini. Karena, sebagai makhluk ciptaan dan, konsekuensinya, selalu bergantung dalam kaitannya dengan apa yang ia tuntutan untuk kepuasan penuh atas keadaannya, ia tidak pernah bisa sepenuhnya bebas dari hasrat dan kecenderungan, yang, karena berlandaskan pada sebab-sebab fisik, tidak dengan sendirinya selaras dengan hukum moral, yang memiliki sumber yang sama sekali berbeda. Oleh karena itu, selalu menjadi perlu bahwa, dengan memperhitungkan kecenderungan-kecenderungan ini, niat batin dari maksim-maksimnya didasarkan pada paksaan moral, bukan pada peninggian spontan, melainkan pada rasa hormat yang dituntut oleh ketaatan pada hukum, meskipun pemenuhan ini tidak dilakukan dengan sukarela. Menjadikan yang terakhir ini, yaitu cinta biasa pada hukum (yang kemudian akan berhenti menjadi perintah, dan moralitas, yang kemudian akan berubah secara subjektif menjadi kekudusan, juga akan berhenti menjadi kebajikan) sebagai tujuan yang konstan meskipun tak tercapai dari usahanya. Sebab dalam hal yang sangat kita hargai, namun (karena kesadaran akan kelemahan kita) kita takuti, untuk mempermudah pemuasannya, cinta menggantikan rasa hormat, yang setidaknya akan menjadi kesempurnaan dari sebuah niat yang didedikasikan pada hukum, seandainya kesempurnaan semacam itu dapat dicapai oleh seorang makhluk ciptaan.

Pertimbangan ini pada titik ini dimaksudkan tidak hanya untuk mereduksi perintah Injil yang disebutkan tadi ke dalam konsep-konsep yang jelas untuk menekan atau, sejauh mungkin, mencegah mistisisme religius yang fanatik dalam kaitannya dengan cinta kepada Tuhan, tetapi juga untuk menentukan dengan tepat niat batin moral, juga secara langsung dalam kaitannya dengan kewajiban-kewajiban terhadap sesama manusia, dan, sejauh mungkin, menekan atau mencegah mistisisme fanatik yang semata-mata moral, yang menjangkiti banyak jiwa. Tingkat moral di mana manusia secara pasti berada (dan demikian pula, menurut apa yang dapat kita ketahui melalui pengetahuan kita, juga setiap makhluk rasional ciptaan) adalah *rasa hormat* terhadap hukum moral. Niat batin yang dipaksakan kepadanya



untuk memenuhi hukum ini adalah untuk memenuhinya *demi kewajiban*, suatu kewajiban yang ia ambil atas inisiatifnya sendiri, bukan karena kecenderungan sewenang-wenang atau karena suatu upaya yang diperintahkan seseorang kepadanya. Keadaan moral di mana ia akan selalu dapat berada adalah keadaan *kebajikan*, yaitu, niat batin moral *dalam perjuangan*, dan bukan *kekudusan* dalam kepemilikan yang dianggap sebagai sebuah kemurnian yang lengkap dalam niat-niat batin kehendak. Itu hanyalah mistisisme moral dan tumbuhnya kecongkakan yang dialami jiwa ketika didorong untuk melakukan tindakan-tindakan yang disajikan sebagai mulia, luhur, dan agung. Mereka menempatkan diri mereka dalam ilusi yang keliru bahwa bukanlah kewajiban, yaitu, rasa hormat terhadap hukum—yang kuknya (meskipun lembut, karena dipaksakan oleh nalar) harus mereka pikul, sekalipun dengan enggan—yang merupakan motif penentu dari tindakan-tindakan mereka dan, juga, humiliasi mereka, setiap kali mereka menerima ilusi tersebut (mematuhinya), seolah-olah tindakan-tindakan itu diharapkan datang dari ilusi dan kecongkakan itu, dan akibatnya, bukan karena kewajiban melainkan karena jasa murni.

Selain itu, jika mereka meniru tindakan-tindakan atau fakta-fakta ini, selain tidak, melalui prinsip-prinsip ini, memenuhi spirit hukum sedikit pun—yang terdiri dari ketundukan niat batin pada hukum dan bukan kesesuaian tindakan dengan hukum (apa pun prinsipnya)—mereka tidak hanya mendasarkan daya pendorong secara patologis (pada simpati atau juga pada bualan) dan bukan secara moral (pada hukum), tetapi dengan demikian menghasilkan cara berpikir yang ringan, dangkal, dan fantastis, yang melaluinya mereka diresapi oleh kebaikan sukarela dari jiwa mereka, yang tidak memerlukan cemeti dan kendali, bahkan tidak memerlukan perintah, melupakan keberikatan mereka (*Schuldigkeit*), yang seharusnya mereka pikirkan, alih-alih jasa. Tindakan-tindakan orang lain, yang dilakukan dengan pengorbanan besar, dan tentu saja semata-mata demi kewajiban, dapat dengan sempurna dipuji, diberi sebutan mulia dan luhur, meskipun hanya, meskipun demikian, selama ada petunjuk yang memungkinkan kita menduga bahwa tindakan-tindakan itu terjadi sepenuhnya karena rasa hormat terhadap kewajiban dan bukan karena dorongan hati. Tetapi jika kita ingin menyajikan seseorang sebagai contoh untuk diikuti, kita harus menggunakan secara imperatif sebagai daya pendorong rasa hormat pada *tugas* (sebagai satu-satunya perasaan moral yang sejati), sebuah kaidah yang serius dan suci, yang tidak memungkinkan cinta diri yang congkak untuk menilai dengan dorongan-dorongan patologis (sejauh mereka analog dengan moralitas) atau menyombongkan diri atas sebuah nilai yang berjasa. Jika kita menyelidiki dengan baik, kita akan menemukan untuk semua tindakan yang layak dipuji, sebuah hukum kewajiban yang memerintahkan dan tidak membiarkan apa yang bisa menyenangkan bagi kecenderungan kita bergantung pada kehendak kita. Inilah satu-satunya cara representasi yang membentuk jiwa secara moral, karena hanya itulah yang mampu menghasilkan prinsip-prinsip yang kokoh dan ditentukan secara tepat.

Jika mistisisme, dalam signifikansinya yang paling luas, merupakan sebuah langkah yang diartikulasikan, menurut prinsip-prinsip umum, melampaui batas-batas nalar manusia, maka mistisisme moral, oleh karena itu, merepresentasikan sebuah pelampauan batas-batas yang telah diletakkan oleh nalar murni praktis pada



umat manusia. Ia melarang untuk menempatkan landasan subjektif dari determinasi tindakan-tindakan yang berkaitan dengan kewajiban, yaitu, daya pendorong moralnya, di mana pun selain di dalam hukum itu sendiri, dan watak yang dengan demikian diarahkan pada maksim, di tempat lain selain dalam rasa hormat moral terhadap hukum ini. Oleh karena itu, ia memerintahkan untuk menjadikan pemikiran tentang kewajiban, yang menghancurkan semua arogansi seperti halnya *philautia* yang sia-sia, sebagai prinsip hidup tertinggi dari seluruh moralitas pada manusia.

Bukan hanya para novelis dan pendidik sentimental (meskipun mereka memerangi kepekaan yang dibuat-buat dengan kegeraman relatif), tetapi kadang-kadang bahkan para filsuf, termasuk yang paling keras dari mereka, kaum Stoa, yang memperkenalkan mistisisme moral sebagai ganti dari disiplin moral yang kasar namun bijaksana. Meskipun mistisisme yang terakhir lebih heroik dan yang pertama lebih hambar, meskipun lebih lembut. Dapat juga diulangi tanpa kemunafikan, dengan kebenaran tertinggi, di hadapan seluruh doktrin moral Injil, bahwa inilah yang pertama, melalui kemurnian prinsip moralnya, tetapi, pada saat yang sama, melalui penyesuaiannya dengan keterbatasan-keterbatasan makhluk yang terbatas, menundukkan seluruh perilaku baik manusia pada disiplin sebuah kewajiban yang diletakkan di hadapan matanya, tidak membiarkan mereka tersesat dalam kesempurnaan-kesempurnaan moral imajiner, dan memaksakan pada kecongkakan, maupun pada cinta diri—yang keduanya dengan senang hati mengabaikannya—keterbatasan-keterbatasan kemanusiaan (yaitu, ketidaktahuan akan diri sendiri).

Kewajiban! — Nama yang luhur dan agung, engkau yang tidak mengandung apa pun yang menyenangkan, yang membawa serta bujukan manis, melainkan menuntut ketundukan, namun tanpa mengancam dengan sesuatu yang membangkitkan keengganan alami di dalam jiwa dan menakutinya untuk menggerakkan kehendak; engkau yang hanya menuntut sebuah hukum yang dengan sendirinya menemukan akses ke dalam jiwa dan, meskipun demikian, merebut, bahkan di luar kehendak kita, rasa takzim bagi dirinya sendiri (meskipun tidak selalu kita taati); engkau, yang di hadapanmu semua kecenderungan menjadi bungkam, bahkan ketika mereka secara diam-diam bekerja menentangmu — dari manakah asal-usul yang layak bagimu? Di manakah ditemukan akar dari keturunanmu yang mulia, yang dengan angkuh menolak semua pertalian dengan kecenderungan-kecenderungan, akar yang darinya merupakan syarat niscaya bagi lahirnya nilai yang hanya dapat diberikan oleh manusia kepada diri mereka sendiri?

Itu tidak bisa kurang dari apa yang mengangkat manusia di atas dirinya sendiri (sebagai bagian dari dunia inderawi), apa yang menghubungkannya dengan sebuah tatanan hal-hal yang hanya dapat dipikirkan oleh pemahaman, dan yang, pada saat yang sama, menguasai seluruh dunia inderawi dan bersamanya keberadaan manusia yang dapat ditentukan secara empiris dalam waktu dan dalam semua tujuannya (hanya selaras dengan hukum-hukum praktis yang tak bersyarat, seperti, di antaranya, hukum moral). Itu tidak lain adalah *kepribadian*, yaitu, kebebasan dan independensi dari mekanisme seluruh alam, namun kebebasan ini dianggap, pada saat yang sama, sebagai sebuah daya dari suatu makhluk yang tunduk pada hukum-hukum murni praktis yang sepadan, yaitu, yang dianugerahkan oleh nalarnya sendiri. Akibatnya,

pribadi, sebagai bagian dari dunia inderawi, tunduk pada kepribadiannya sendiri, sementara pada saat yang sama ia termasuk dalam dunia yang inteligibel. Oleh karena itu, tidaklah mengherankan bahwa manusia, sebagai bagian dari kedua dunia, harus menganggap wujudnya sendiri dalam kaitannya dengan determinasinya yang kedua dan yang tertinggi, dan juga harus menganggap hukum-hukum dari determinasi ini dengan rasa hormat yang tertinggi.

Di atas asal-usul ini berlandaskan beberapa ungkapan yang menunjukkan nilai objek-objek menurut ide-ide moral. Hukum moral itu *suci* (tak dapat diganggu gugat). Manusia, meskipun cukup profan, harus memahami kemanusiaan dalam pribadinya sebagai sesuatu yang suci. Segala sesuatu yang ada di alam ciptaan dan yang atasnya kita memiliki kuasa yang cukup, dapat kita gunakan sebagai sarana belaka; hanyalah manusia, dan bersamanya setiap makhluk rasional, adalah *tujuan pada dirinya sendiri*. Sesungguhnya, dialah subjek dari hukum moral, yang menjadi suci berkat otonomi dari kebebasannya. Tepatnya karena alasan ini, setiap kehendak, dan juga kehendak pribadi setiap orang yang diarahkan pada pribadi itu sendiri, dibatasi oleh syarat keselarasan dengan otonomi makhluk rasional, yaitu: tidak menundukkannya pada niat apa pun yang tidak mungkin terjadi menurut sebuah hukum yang dapat berasal dari kehendak subjek pasif itu sendiri; tidak menggunakan subjek ini hanya sebagai sarana, tetapi pada saat yang sama, juga sebagai tujuan. Kita mengatribusikan syarat ini bahkan pada kehendak Ilahi dalam kaitannya dengan makhluk-makhluk rasional di dunia sebagai ciptaan-Nya, karena ia berlandaskan pada kepribadian dari makhluk-makhluk ini, dan hanya melaluinya mereka menjadi tujuan pada dirinya sendiri.

Ide kepribadian ini, yang membangkitkan rasa hormat dalam diri kita dan yang menempatkan di hadapan mata kita keluhuran kodrat kita (menurut determinasinya), seraya membuat kita menyadari kurangnya kesesuaian perilaku kita dengannya, dan oleh karena itu, menghancurkan kecongkakan, adalah sebuah ide yang mudah dirasakan bahkan oleh nalar manusia yang paling biasa. Setiap orang, bahkan yang hanya cukup terhormat, jika ia pernah menahan diri untuk tidak berbohong—sebuah kebohongan yang pada akhirnya tidak berbahaya, tetapi yang melaluinya ia dapat menghindari urusan yang tidak menyenangkan dan dengan itu membantu seorang teman yang ia sayangi dan juga pantas mendapatkannya—tidakkah ia merasa berhak (*dürfen*) untuk memandang dirinya dalam sanubarinya tanpa merendahkan diri? Bagi seorang yang baik yang berada dalam situasi paling sulit dalam hidupnya, situasi yang selalu bisa ia hindari seandainya ia tidak peduli dengan kewajiban, tidakkah menjadi sebuah penghiburan baginya kesadaran bahwa ia telah mempertahankan martabatnya sebagai manusia yang adil, dengan demikian menghormati kemanusiaan dalam pribadinya, selain tidak menemukan alasan apa pun yang mampu membuatnya malu di hadapan dirinya sendiri, dan juga tidak memiliki kesempatan untuk mengalami ketakutan batin sedikit pun di hadapan tatapan tajam kesadarannya sendiri? Namun, penghiburan ini bukanlah kebahagiaan, bahkan bukan bagian terkecil darinya. Tidak ada seorang pun yang benar-benar menginginkan kesempatan untuk hal itu, bahkan lebih memilih untuk tidak memperpanjang hidup dalam keadaan seperti itu. Namun, ia hidup dan tidak dapat menoleransi gagasan bahwa di matanya sendiri ia tidak layak untuk hidup. Kelegaan batin ini, bagaimanapun, hanyalah negatif dalam kaitannya

dengan segala sesuatu yang dapat membuat hidup menjadi menyenangkan; dengan ini, ia menghindari bahaya kemerosotan nilai pribadi sejak ia melepaskan kewajiban dari keadaannya sendiri. Kedamaian ini menghasilkan sebuah rasa hormat terhadap sesuatu yang sama sekali berbeda dari kehidupan, yang jika dibandingkan dan dilawankan dengannya, terlepas dari segala kenikmatannya, tidak memiliki nilai apa pun. Tetapi orang ini terus hidup, meskipun hanya karena kewajiban, bukan karena ia menemukan kesenangan apa pun di dalamnya.

Inilah kodrat dari daya pendorong sejati dari nalar murni praktis; ia tidak lain adalah hukum moral murni itu sendiri, sejauh ia membuat kita merasakan keluhuran keberadaan supra-inderawi kita, dan secara subjektif menghasilkan pada makhluk-makhluk—yang pada gilirannya sadar akan keberadaan inderawi mereka dan ketergantungan mereka pada kodrat mereka sendiri yang dipengaruhi secara patologis—rasa hormat terhadap penyebab superior yang menentukan mereka. Tetapi begitu banyak daya tarik dan kesibukan hidup yang dapat diasosiasikan dengan daya pendorong ini sehingga, bahkan jika hanya demi kebijaksanaan dalam memilih, seorang Epikurean yang merenungkan tentang kebaikan tertinggi (*Wohl*) dalam hidup, akan memilih perilaku moral yang baik. Ia bahkan mungkin akan menilai layak untuk menasihatkan agar prospek kenikmatan hidup yang nyata ini digabungkan dengan penyebab penggerak tertinggi itu, yang dengan sendirinya sudah cukup menentukan. Ini hanya untuk menjaga keseimbangan dengan bujukan-bujukan menarik yang selalu membuat keburukan tampak berkilau di sisi yang berlawanan dengan kewajiban, bukan untuk menempatkan di sana kekuatan penggerak yang sesungguhnya ketika menyangkut kewajiban. Melakukan hal itu berarti mengeruhkan niat batin moral pada sumbernya sendiri. Keagungan kewajiban tidak ada hubungannya dengan kenikmatan hidup; ia memiliki hukumnya sendiri dan juga pengadilannya sendiri. Betapapun orang hendak mengocoknya bersama untuk mencampurnya dan memberikannya, seolah-olah, laksana obat bagi jiwa yang sakit, keduanya segera akan terpisah dengan sendirinya; dan meskipun kehidupan fisik mungkin memperoleh kekuatan darinya, kehidupan moral akan lenyap tanpa dapat diperbaiki lagi.

## ELUSIDASI KRITIS ATAS ANALITIKA NALAR MURNI PRAKTIS

YANG saya maksud dengan elusidasi kritis dari sebuah ilmu atau dari sebuah bagiannya yang membentuk sebuah sistem dengan sendirinya, adalah penyelidikan dan justifikasi mengapa ia harus memiliki bentuk sistematis ini dan bukan yang lain, ketika kita membandingkannya dengan sebuah sistem yang memiliki sebagai dasarnya daya pengetahuan yang serupa. Maka, nalar praktis memiliki sebagai dasarnya sebuah daya pengetahuan yang identik dengan nalar spekulatif, sejauh keduanya adalah nalar murni. Dengan demikian, oleh karena itu, perbedaan bentuk sistematis antara yang satu dan yang lain haruslah ditentukan melalui perbandingan keduanya, dan landasan dari perbedaan ini harus diberikan.

Analitika nalar murni teoretis berurusan dengan pengetahuan tentang objek-objek yang dapat diberikan kepada pemahaman, dan oleh karena itu haruslah dimulai dari *intuisi*, dan karena itu (karena intuisi selalu inderawi), dari *kepekaan inderawi*, dan

baru setelahnya maju ke *konsep-konsep* (dari objek-objek intuisi ini) untuk, setelah persiapan ganda ini, berakhir dengan *prinsip-prinsip*. Di sisi lain, karena nalar praktis tidak berurusan dengan objek-objek untuk mengenalnya, melainkan dengan dayanya sendiri untuk mewujudkannya (sesuai dengan pengetahuan tentangnya), yaitu, ia berurusan dengan sebuah kehendak yang merupakan sebuah kausalitas, sementara pada saat yang sama nalar mengandung landasan determinasi dari kausalitas itu; dan meskipun, sebagai konsekuensinya, ia tidak harus menyediakan objek apa pun untuk intuisi, melainkan hanya (karena konsep kausalitas selalu mengandung rujukan pada sebuah hukum yang menentukan hubungan antara elemen-elemen majemuk) sebagai nalar praktis, sebuah hukum nalar tunggal, maka disimpulkan bahwa sebuah kritik analitik atas nalar, sejauh ia harus menjadi sebuah nalar praktis (yang merupakan problema yang sesungguhnya), harus dimulai dari kemungkinan adanya *prinsip-prinsip praktis a priori*. Hanya dari sini saya dapat beralih ke *konsep-konsep* tentang objek-objek dari sebuah nalar praktis, yaitu, ke konsep-konsep tentang yang baik dan jahat secara absolut, untuk memberikannya, sebelum materi lain apa pun dan sebagai sesuatu yang sepenuhnya sesuai dengan prinsip-prinsip tersebut (karena konsep-konsep baik dan jahat ini tidak dapat diberikan sebelum prinsip-prinsip itu oleh daya kognitif mana pun). Dan baru setelah itu bagian ini dapat diakhiri dengan bab yang membahas hubungan yang dibangun oleh nalar murni praktis dengan kepekaan inderawi dan pengaruh yang niscaya harus dimilikinya terhadapnya, suatu pengaruh yang harus kita kenal secara *a priori* sebagai *perasaan moral*. Dengan demikian, oleh karena itu, Analitika nalar murni praktis membagi, dengan cara yang sepenuhnya analog dengan analitika teoretis, seluruh lingkup dari semua syarat penggunaannya, tetapi dalam urutan yang terbalik. Analitika nalar murni teoretis dibagi menjadi Estetika transendental dan Logika transendental; analitika praktis, sebaliknya, dibagi menjadi Logika dan Estetika dari nalar murni praktis (jika di sini saya diizinkan menggunakan sebutan-sebutan yang tidak memadai ini hanya demi analogi); Logika, pada gilirannya, di sana dibagi menjadi Analitika konsep-konsep dan prinsip-prinsip, dan di sini, menjadi analitika prinsip-prinsip dan konsep-konsep. Estetika, lebih jauh lagi, di sana memiliki dua bagian, karena adanya dua cara intuisi inderawi; di sini kepekaan inderawi tidak dianggap sebagai kemampuan intuisi, melainkan hanya sebagai perasaan (yang dapat menjadi landasan subjektif dari hasrat) dan dalam kaitannya dengan ini, nalar murni praktis tidak memungkinkan adanya pembagian luar biasa lainnya.

Alasan mengapa pembagian menjadi dua bagian ini tidak dilakukan di sini, dengan subdivisinya masing-masing (seperti yang mungkin pada awalnya dicoba, terdorong oleh contoh yang pertama), memiliki sebuah landasan yang akan dipahami dengan sangat baik. Yaitu, karena nalar murni di sini dipertimbangkan dalam penggunaan praktisnya, dan akibatnya, berangkat dari prinsip-prinsip *a priori* dan bukan dari landasan-landasan determinasi empiris, maka pembagian analitika nalar murni praktis haruslah terjadi dengan cara yang mirip dengan sebuah silogisme (*Vernunftschluss*), yaitu, beralih dari yang umum dalam premis mayor (prinsip moral), melalui sebuah subsumsi dari tindakan-tindakan yang mungkin (sebagai baik dan jahat) yang dilakukan dalam premis minor, menuju kesimpulan, yaitu, menuju determinasi subjektif dari kehendak (kepentingan dalam kebaikan praktis yang mungkin dan

dalam maksim yang didasarkan padanya). Bagi mereka yang telah diyakinkan oleh proposisi-proposisi yang disajikan dalam Analitika, kesetaraan semacam ini akan memberikan kesenangan, karena ia membuat kita membayangkan harapan untuk mungkin dapat mencapai pengetahuan tentang kesatuan total dari daya nalar murni (baik teoretis maupun praktis) dan bahwa kita dapat, dalam segalanya, membuatnya berasal dari satu prinsip tunggal, yaitu: keniscayaan yang tak terhindarkan dari nalar manusia, yang hanya menemukan kepuasan penuh dalam sebuah kesatuan yang sepenuhnya sistematis dari pengetahuannya.

Tetapi jika kita juga mempertimbangkan isi dari pengetahuan yang dapat kita peroleh dari sebuah nalar murni praktis, dan juga, bahwa melaluinya, seperti yang disajikan oleh analitiknya, kita menemukan sebuah analogi yang luar biasa dengan analitika teoretis, maka akan muncul perbedaan-perbedaan yang tidak kalah jelasnya. Dalam pertimbangan teoretis, daya pengetahuan murni dari nalar dapat ditunjukkan secara *a priori*, dengan bukti dan kemudahan, melalui contoh-contoh yang diambil dari ilmu-ilmu pengetahuan (di mana tidak perlu dikhawatirkan adanya campur aduk rahasia dari landasan-landasan empiris pengetahuan, semudah yang terjadi pada pengetahuan biasa, karena ilmu-ilmu itu menguji prinsip-prinsipnya dengan berbagai cara, melalui penggunaan metodis). Tetapi bahwa nalar murni, tanpa campuran apa pun dari landasan determinasi empiris, dengan sendirinya juga bersifat praktis, hal itu harus dipaparkan melalui penggunaan praktis yang paling biasa dari nalar, dengan membuktikan prinsip praktis tertinggi sebagai sebuah prinsip semacam itu, yang dikenal sepenuhnya secara *a priori* oleh setiap nalar manusia alami, independen dari data inderawi apa pun sebagai hukum tertinggi dari kehendaknya. Perlu untuk membuktikannya dan menjustificasinya terlebih dahulu mengenai kekuatan asal-usulnya, bahkan dalam penilaian nalar biasa itu, sebelum ilmu pengetahuan dapat mengambilnya untuk dimanfaatkan, sebagai sebuah fakta yang mendahului, seolah-olah, semua kerumitan tentang kemungkinannya dan semua konsekuensi yang dapat ditarik darinya. Tetapi keadaan ini dapat dijelaskan dengan sempurna oleh apa yang telah dikatakan sedikit di atas, karena nalar murni praktis haruslah secara niscaya memulai dari prinsip-prinsip yang, oleh karena itu, harus ditempatkan sebagai dasar dari semua ilmu pengetahuan, sebagai data pertama, dan tidak dapat pada awalnya berasal darinya. Justifikasi prinsip-prinsip moral ini, sebagai prinsip-prinsip dari sebuah nalar murni, melalui sebuah seruan biasa pada penilaian umum dari pemahaman manusia, dapat disimpulkan dengan sangat baik dan dengan keamanan yang memadai, karena segala sesuatu yang bersifat empiris, dan yang, sebagai landasan determinasi kehendak, dapat dimasukkan ke dalam maksim-maksim kita, segera dikenali melalui perasaan senang atau sakit yang secara niscaya menyatu dengannya, sejauh ia membangkitkan hasrat, namun nalar murni praktis itu justru menentang untuk mengakui perasaan ini sebagai syarat dalam prinsipnya.

Heterogenitas dari landasan-landasan determinasi (empiris dan rasional), membuatnya mengenali perlawanan dari sebuah nalar yang secara praktis bersifat legislatif terhadap setiap kecenderungan yang ikut campur, melalui sebuah modus sensasi yang khas untuk itu, yang, bagaimanapun, tidak mendahului legislasi dari nalar praktis, tetapi lebih baik dihasilkan hanya oleh nalar itu sendiri, dan sesungguhnya



sebagai sebuah paksaan, yaitu perasaan hormat yang tidak dimiliki oleh manusia mana pun terhadap kecenderungan-kecenderungan, apa pun jenisnya, melainkan terhadap hukum. Perbedaan ini menonjol dengan sangat jelas dan nyata sehingga tidak ada intelek, bahkan yang paling umum sekalipun, yang tidak akan yakin pada saat itu juga, jika sebuah contoh diajukan, bahwa melalui landasan-landasan empiris dari kehendak, kita tentu dapat menasihatinya untuk mengikuti bujukan-bujukannya, tetapi kita tidak pernah dapat menuntut darinya untuk mematuhi apa pun selain hukum murni praktis dari nalar.

Perbedaan antara doktrin kebahagiaan dan doktrin moralitas, di mana dalam yang pertama prinsip-prinsip empiris merupakan seluruh landasannya, sementara dalam yang kedua tidak tercatat campur tangan sekecil apa pun darinya, adalah, dalam analitika nalar murni praktis, pekerjaan utama yang terutama diwajibkan padanya, dan di dalamnya ia harus bertindak dengan sangat tepat dan, seolah-olah, dengan sangat teliti seperti seorang ahli geometri dalam hubungannya dengan perhitungannya. Tetapi bagi filsuf yang di sini harus berjuang dengan kesulitan yang lebih besar (seperti selalu, dalam pengetahuan rasional melalui konsep-konsep belaka, tanpa konstruksi), karena ia tidak dapat meletakkan niat apa pun sebagai landasan (dalam noumenon-nya), bagaimanapun juga, ia memiliki keuntungan untuk dapat, hampir seperti seorang ahli kimia, menetapkan di sini, kapan saja, sebuah eksperimen dengan nalar praktis setiap manusia untuk membedakan landasan determinasi moral (murni) dari yang empiris. Ia dapat menambahkan pada kehendak yang dipengaruhi secara empiris (misalnya, kehendak orang yang mau berbohong karena dengan itu ia bisa mendapatkan sesuatu) hukum moral (sebagai landasan determinasi). Ini seperti jika seorang ahli kimia menambahkan alkali ke dalam larutan kapur dalam roh garam; roh garam segera meninggalkan kapur, bersatu dengan alkali, dan kapur mengendap di dasar. Dengan cara yang sama, sajikanlah kepada seseorang yang di atas segalanya adalah seorang yang terhormat (atau setidaknya kali ini ia menempatkan dirinya, hanya secara mental, di tempat seorang yang terhormat) hukum moral, yang melaluinya ia mengenali ketidaklayakan seorang pembohong, dan segera nalar praktisnya (dalam penilaian tentang apa yang seharusnya terjadi melaluinya) meninggalkan keuntungan untuk bersatu dengan apa yang menjaga rasa hormat terhadap pribadinya sendiri (kebenaran); maka Anda akan mengamati bahwa keuntungan itu, yang baru saja dipisahkan dari segala sesuatu yang dapat menjadi semacam pemberat bagi nalar (yang hanya berada di sisi kewajiban), sekarang akan dinilai dengan nilai yang tepat yang diperlukan untuk menempatkannya dalam hubungan dengan nalar, meskipun dalam kasus-kasus yang berbeda dari ini, kecuali di mana ia bisa menjadi tidak dapat didamaikan dengan hukum moral, karena nalar secara intim bersatu dengannya, tidak pernah meninggalkannya.

Tetapi perbedaan antara prinsip kebahagiaan dan prinsip moralitas ini tidaklah, karena itu, serta-merta menjadi sebuah pertentangan di antara keduanya, dan nalar murni praktis tidak menghendaki agar seseorang, dari pihaknya, melepaskan klaim untuk menjadi bahagia, melainkan hanya menuntut bahwa, segera setelah kewajiban dipertaruhkan, tidak ada lagi pertimbangan apa pun yang diberikan pada kebahagiaan. Bahkan, di bawah aspek-aspek tertentu, dapat menjadi sebuah



kewajiban untuk menjaga kebahagiaan sendiri; karena kebahagiaan, sebagian (sejauh keterampilan, kesehatan, dan kekayaan termasuk di dalamnya), mengandung sarana untuk pemenuhan kewajiban, dan sebagian lagi, karena ketiadaannya (misalnya, kemiskinan) mengandung godaan-godaan untuk melanggar kewajiban. Namun, semata-mata memajukan kebahagiaan tidak pernah menjadi sebuah kewajiban langsung, dan terlebih lagi, bukan merupakan sebuah prinsip dari semua kewajiban. Maka, meskipun semua landasan determinasi kehendak, kecuali satu-satunya hukum murni praktis dari nalar (yakni, hukum moral), secara keseluruhan bersifat empiris dan, sebagai demikian, termasuk dalam prinsip kebahagiaan, semuanya harus, oleh karena itu, dipisahkan dari prinsip moral tertinggi dan tidak pernah digabungkan ke dalamnya sebagai syarat, karena hal itu akan meniadakan semua nilai moral, sama seperti campuran unsur empiris dengan prinsip-prinsip geometris akan meniadakan semua evidensi matematis, yang merupakan (menurut penilaian Plato) keunggulan terbesar yang terkandung dalam matematika, yang mendahului semua kegunaan yang terkandung di dalamnya.

Sebagai ganti dari deduksi prinsip tertinggi dari nalar murni praktis, yaitu, penjelasan mengenai kemungkinan pengetahuan *apriori* semacam itu, kita hanya dapat mengemukakan bahwa, jika kita dapat menganggap kebebasan dari suatu sebab yang efisien sebagai mungkin, maka kita juga dapat memastikan tidak hanya kemungkinan itu, tetapi juga keniscayaan adanya hukum moral sebagai hukum praktis tertinggi bagi makhluk-makhluk rasional yang kepadanya diatribusikan kebebasan dalam kausalitas kehendak mereka. Hal ini karena kedua konsep tersebut terhubung begitu tak terpisahkan sehingga kebebasan praktis juga dapat didefinisikan melalui independensi kehendak dari semua hukum lain, kecuali hukum moral. Tetapi kebebasan dari suatu sebab yang efisien, khususnya di dunia inderawi, sama sekali tidak dapat dipahami menurut kemungkinannya; beruntunglah kita jika kita dapat cukup yakin bahwa tidak mungkin ada bukti apa pun mengenai ketidakmungkinannya, dan sekarang, melalui hukum moral, yang mempostulatkan kebebasan ini, kita diwajibkan dan, tepatnya juga karena itu, diberi wewenang untuk menerimanya.

Namun, masih banyak orang yang percaya bahwa mereka selalu dapat menjelaskan kebebasan ini menurut prinsip-prinsip empiris, seperti fakultas alami lainnya, dengan menganggapnya sebagai properti psikologis yang penjelasannya bergantung secara eksklusif pada penyelidikan hukum yang lebih tepat mengenai kodrat jiwa dan daya pendorong kehendak, dan bukan sebagai predikat transendental dari kausalitas suatu makhluk, yang termasuk dalam dunia inderawi (seperti yang sesungguhnya terjadi di sini). Dengan demikian, mereka meniadakan perspektif agung yang dibukakan bagi kita oleh nalar murni praktis melalui hukum moral, yaitu, perspektif sebuah dunia inteligibel melalui realisasi konsep kebebasan yang, di atas segalanya, bersifat transenden ini. Konsekuensinya, mereka juga meniadakan hukum moral itu sendiri, yang tidak mengakui adanya motif penentu yang empiris. Karena semua ini, menjadi perlu untuk menyajikan di sini sesuatu yang dapat memberi kita peringatan terhadap ilusi ini dan, pada gilirannya, menampilkan empirisme dalam segala ketelanjangan dari kedangkalannya.

Konsep kausalitas sebagai keniscayaan alamiah, yang berbeda dari kausalitas sebagai kebebasan, hanya menyangkut keberadaan benda-benda sejauh dapat ditentukan dalam waktu, dan akibatnya, juga kausalitas dari benda-benda itu sendiri (yang merupakan cara paling umum untuk menilainya). Hubungan kausalitasnya dengan kebebasan tidak dapat disatukan dengan cara apa pun, karena keduanya saling bertentangan. Dari yang pertama disimpulkan bahwa setiap peristiwa, dan oleh karena itu, setiap tindakan yang terjadi pada suatu saat tertentu, secara niscaya dikondisikan oleh apa yang terjadi pada waktu sebelumnya. Tetapi karena waktu yang telah lampau tidak lagi berada dalam kuasa saya, maka setiap tindakan yang saya lakukan pastilah niscaya, melalui landasan-landasan penentu yang *tidak berada dalam kuasa saya*. Ini setara dengan mengatakan bahwa pada saat saya bertindak, saya tidak pernah bebas. Bahkan lebih jauh: seandainya saya mengakui seluruh keberadaan saya sebagai independen dari penyebab eksternal mana pun (misalnya, dari Tuhan), sehingga seluruh keberadaan saya, atau lebih tepatnya, motif-motif penentu dari kausalitas saya dan bahkan keberadaan saya tidak berada di luar diri saya, hal ini tidak akan, sedikit pun, mengubah keniscayaan alamiah itu menjadi kebebasan. Sebab, pada setiap titik waktu, saya selalu berada di bawah keniscayaan untuk bertindak secara terdeterminasi oleh *apa yang tidak berada dalam kuasa saya*, dan rangkaian peristiwa tak terbatas yang harus saya ikuti dan laksanakan akan terjadi menurut sebuah tatanan yang telah ditentukan sebelumnya dan yang tidak pernah dimulai dari dalam diri saya sendiri. Hasilnya adalah sebuah suksesi tak terbatas dari mata rantai alamiah, di mana tidak akan ada tempat bagi kebebasan.

Dengan demikian, jika kita ingin mengatribusikan kebebasan pada suatu makhluk yang keberadaannya ditentukan dalam waktu, kita tidak dapat, setidaknya dari sudut pandang ini, melepaskan keberadaan makhluk ini, dan akibatnya juga tindakannya, dari hukum keniscayaan fisik, yang kepadanya semua peristiwa dari keberadaannya, dan oleh karena itu dari tindakannya, tunduk. Ini akan setara dengan menyerahkannya pada kebetulan yang paling buta. Tetapi karena hukum ini, di sisi lain, tak terhindarkan menyangkut semua kausalitas benda-benda, sejauh keberadaannya dapat ditentukan dalam waktu, maka disimpulkan bahwa, seandainya tidak ada cara yang berbeda untuk merepresentasikan keberadaan benda-benda ini yang dianggap sebagai benda-dalam-dirinya-sendiri, maka perlu untuk menolak kebebasan sebagai sebuah konsep yang khayali dan mustahil. Akibatnya, jika kita masih ingin menyelamatkannya, satu-satunya jalan yang tersisa bagi kita adalah mengatribusikan keberadaan suatu benda sejauh dapat ditentukan dalam waktu, dan oleh karena itu juga kausalitasnya menurut hukum keniscayaan alamiah, semata-mata pada *fenomena*, dan lebih jauh lagi, mengatribusikan *kebebasan* pada makhluk yang sama itu, yang dianggap sebagai *benda-dalam-dirinya-sendiri*. Tentu saja, hal ini segera menjadi tak terhindarkan jika kita ingin mempertahankan kedua konsep ini, yang saling berbenturan, pada saat yang sama; tetapi dalam penerapannya, ketika kita ingin menjelaskannya sebagai bersatu dalam satu tindakan tunggal, ketika kita berupaya untuk menerangkan persatuan itu sendiri, muncullah kesulitan-kesulitan besar yang tampaknya membuat persatuan semacam itu mustahil.

Jika, dalam kaitannya dengan seorang pria yang melakukan pencurian, saya

menyatakan bahwa tindakan tersebut, menurut hukum alam kausalitas untuk motif-motif penentu dari masa lalu, adalah sebuah peristiwa yang niscaya, ini setara dengan mengatakan bahwa ia tidak mungkin untuk tidak melakukannya. Tetapi, lalu, bagaimana bisa penilaian menurut hukum moral melakukan modifikasi di sini dan menganggap bahwa tindakan itu *dapat* dihindari karena hukum mengatakan bahwa ia *seharusnya tidak* terjadi? Ini setara dengan mengatakan: bagaimana bisa seseorang, pada saat yang sama dan dengan niat yang sama yang diarahkan pada tindakan yang sama, disebut sepenuhnya bebas, padahal ia pada saat yang sama dan dengan niat yang identik tunduk pada sebuah keniscayaan alamiah yang tak terhindarkan? Mencari jalan keluar dengan mengatakan bahwa kita hanya menyesuaikan modus dari landasan-landasan determinasi dari kausalitasnya, sesuai dengan hukum alam, dengan sebuah konsep komparatif tentang kebebasan (yang menurutnya kita tidak jarang menyebut efek sebagai bebas jika landasan alamiah penentunya berada di dalam diri makhluk yang bertindak, misalnya apa yang terjadi pada sebuah benda yang dilempar ketika ia berada dalam gerakan bebas, dan dalam kasus seperti itu kita menggunakan kata kebebasan karena benda itu, saat bergerak, tidak didorong oleh apa pun di luar dirinya; atau juga, seperti kita menyebut gerakan sebuah jam sebagai bebas karena ia menggerakkan jarum-jarumnya sendiri, tanpa didorong dari luar; dengan cara yang sama, tindakan-tindakan manusia, meskipun niscaya bagi landasan-landasan determinasinya yang terjadi dalam waktu, kita sebut, meskipun demikian, bebas, karena itu adalah representasi-representasi internal yang dihasilkan oleh kekuatan kita sendiri, yang memiliki, sebagai efek, hasrat-hasrat yang lahir menurut keadaan-keadaan sesekali, dan akibatnya, tindakan-tindakan yang dihasilkan menurut selera kita sendiri) — ini adalah sebuah jalan keluar yang picik, yang dengannya beberapa individu masih menghibur diri, berpikir bahwa mereka, dengan demikian, telah memecahkan dengan sebuah permainan kata-kata yang tidak berarti, problema yang sangat sulit itu, yang untuk solusinya telah diupayakan dengan sia-sia selama berabad-abad dan yang, oleh karena itu, tidak mungkin ditemukan dengan begitu dangkal.

Dalam persoalan kebebasan itu, yang harus diletakkan sebagai dasar dari hukum-hukum moral dan dari imputasi yang sesuai dengannya, sama sekali bukan soal apakah kausalitas, yang ditentukan menurut hukum alam, adalah niscaya karena landasan-landasan determinasi yang terletak di dalam subjek atau di luarnya, dan, dalam kasus pertama, apakah landasan-landasan determinasi tersebut bersifat instingtif atau dipikirkan oleh nalar. Jika representasi-representasi yang menentukan ini, sebagaimana diakui oleh orang-orang itu sendiri, memiliki landasan keberadaannya dalam waktu, dan tepatnya dalam keadaan sebelumnya, dan keadaan ini, pada gilirannya, dalam keadaan yang mendahuluinya, dan seterusnya, maka, betapapun terdahulunya determinasi-determinasi ini, meskipun mereka memiliki kausalitas psikologis dan bukan mekanis, yaitu, yang mewujudkan tindakan melalui representasi dan bukan melalui gerakan badaniah, mereka akan selalu menjadi landasan-landasan penentu dari kausalitas suatu makhluk, sejauh keberadaannya dapat ditentukan dalam waktu. Mereka, oleh karena itu, berada di bawah kondisi-kondisi dari waktu lampau, yang bertindak secara niscaya dan, ketika subjek harus bertindak, tidak lagi berada dalam kuasanya. Ini, tanpa ragu, menyiratkan kebebasan psikologis (jika kita ingin menyebut

dengan cara ini sebuah penerapan pada rangkaian yang umumnya bersifat internal dalam representasi-representasi jiwa), tetapi, meskipun demikian, juga menyiratkan keniscayaan alamiah, dan oleh karena itu tidak menyisakan *kebebasan transendental*, yang harus dipahami sebagai independen dari semua elemen empiris dan, juga, asing bagi kodrat secara umum, entah kita menganggapnya sebagai subjek dari indra internal, yang ada dalam waktu, atau sebagai subjek dari indra eksternal, atau, bahkan, yang ada sekaligus dalam ruang dan waktu. Tanpa kebebasan ini (dalam makna terakhir yang tepat), yang hanya bersifat praktis *a priori*, tidak ada hukum moral yang mungkin dan tidak ada juga imputasi yang dapat dilakukan menurut hukum tersebut. Tepatnya karena alasan ini, kita dapat memberi nama mekanisme kodrat pada semua keniscayaan peristiwa-peristiwa dalam waktu, sesuai dengan hukum kausalitas, meskipun dengan ini tidak dimaksudkan bahwa benda-benda yang tunduk pada mekanisme ini haruslah mesin-mesin material yang sejati. Di sini kita hanya merujuk pada keniscayaan dari penggabungan peristiwa-peristiwa dalam sebuah rangkaian temporal, sebagaimana ia berkembang menurut hukum alam, pada subjek yang dapat kita sebut *Automaton materiale*, jika mesin itu digerakkan oleh materi, atau, dengan Leibniz, *Automaton spirituale*, ketika ia ditentukan untuk bertindak melalui representasi-representasi; dan jika kebebasan dari kehendak kita tidak lebih dari yang terakhir (yakni, psikologis dan relatif, dan bukan transendental atau, katakanlah, absolut), pada dasarnya ia tidak akan lebih baik daripada kebebasan sebuah mekanisme jam yang, setelah diputar, dengan sendirinya menjalankan gerakannya.

Namun, agar kontradiksi yang tampak antara mekanisme alamiah dan kebebasan dalam tindakan yang sama, seperti dalam contoh yang dibahas, dapat hilang, kita harus mengingat kembali, dalam kasus yang dipaparkan, apa yang dikatakan dalam *Kritik atas Nalar Murni* atau apa yang disimpulkan darinya: bahwa keniscayaan alamiah, yang tidak dapat berdampingan dengan kebebasan subjek, hanya merujuk pada determinasi-determinasi dari suatu benda yang berada di bawah kondisi-kondisi waktu, dan akibatnya, hanya pada subjek yang bertindak yang dianggap sebagai *fenomena*. Tindakan-tindakannya, serta motif-motif yang menentukannya, terletak pada waktu yang telah lampau dan tidak lagi berada dalam kuasanya (di mana juga harus dipahami tindakan-tindakannya yang telah dilakukan dan karakter yang dapat ditentukan olehnya di mata dirinya sendiri, melalui studi atas tindakannya sebagai fenomena). Namun, subjek yang sama itu, yang, justru di sisi lain, memiliki kesadaran akan dirinya sebagai suatu benda-dalam-dirinya-sendiri, juga menganggap keberadaannya *tidak* tunduk pada kondisi-kondisi waktu, dan dirinya sendiri sebagai hanya ditentukan oleh hukum-hukum yang ia terima dari nalarnya sendiri. Dalam keberadaan ini, tidak ada yang mendahului determinasi kehendaknya, tetapi setiap tindakan, dan secara umum setiap perubahan determinasi yang terjadi dalam keberadaannya dalam kaitannya dengan indra internal, serta totalitas peristiwa-peristiwa dalam keberadaannya sebagai makhluk yang tidak tunduk pada kondisi-kondisi waktu, ia menganggap dirinya dapat ditentukan berdasarkan hukum-hukum yang ia terima dari nalarnya sendiri. Mengenai keberadaannya ini, ia tidak memahami apa pun yang mendahului determinasi kehendaknya; tetapi setiap tindakan, dan secara umum, setiap determinasi keberadaannya, suatu determinasi yang bervariasi

sesuai dengan perubahan yang terjadi dalam indra internalnya, termasuk seluruh suksesi intelegensinya sebagai makhluk indrawi, tidak boleh dianggap, dalam kesadaran akan keberadaan *inteligibel*-nya, selain sebagai *konsekuensi*, tetapi tidak pernah sebagai *landasan penentu* dari kausalitasnya sebagai *noumenon*. Namun, dalam aspek ini, makhluk rasional dapat dengan benar mengatakan tentang setiap tindakan yang bertentangan dengan hukum yang ia lakukan, bahkan ketika sebagai fenomena tindakan itu cukup ditentukan di masa lalu dan, dalam pengertian itu, mutlak niscaya, bahwa ia *bisa saja tidak melakukannya*. Sebab, tindakan itu, dengan seluruh masa lalu yang menentukannya, termasuk dalam sebuah fenomena tunggal dari karakternya yang ia berikan pada dirinya sendiri, dan menurut karakter itu, sebagai penyebab yang independen dari semua kepekaan inderawi, ia mengimputasikan pada dirinya sendiri kausalitas dari fenomena-fenomena tersebut.

Sepenuhnya selaras dengan ini adalah fakta-fakta dari daya menakjubkan yang kita sebut *kesadaran* (*Gewissen*). Seseorang dapat menggunakan segala macam alasan untuk membenarkan tindakan yang bertentangan dengan hukum, dengan menyatakan bahwa ia melakukannya karena kesalahan yang tidak disengaja atau sekadar kelalaian, hal-hal yang, di sisi lain, tidak selalu mungkin dihindari; ia juga dapat menemukan dirinya dalam situasi yang tidak menyenangkan, terseret oleh keniscayaan alamiah, dan tetap menyatakan dirinya tidak bersalah. Meskipun demikian, ia akan selalu berpikir bahwa pengacara yang membela dirinya tidak dapat, dengan cara apa pun, membungkam penuduh di dalam dirinya, jika ia hanya sadar bahwa pada saat ia melakukan ketidakadilan itu, ia berada dalam keadaan sadar penuh, yaitu, dalam penggunaan penuh dari kebebasannya. Meskipun ia menjelaskan kesalahannya karena kebiasaan tertentu yang ia miliki dalam hal itu, yang diperoleh melalui pengabaian perhatian pada dirinya sendiri secara perlahan, sampai pada titik di mana ia tidak dapat menganggapnya sebagai konsekuensi alami darinya, semua ini, bagaimanapun, tidak dapat membebaskannya dari kritik dan tuduhan yang ia ajukan terhadap dirinya sendiri. Di atas ini jugalah berlandaskan penyesalan atas suatu perbuatan yang dilakukan sejak lama, ketika teringat, sebuah perasaan menyakitkan yang dialami oleh watak moral jiwa. Namun, ini adalah perasaan yang begitu mandul sehingga tidak dapat menghindari semua yang telah dilakukan; hal ini, lagipula, akan menjadi absurd (seperti yang diakui oleh Priestley, seorang fatalis sejati yang bertindak secara konsisten, dan inilah keterusterangan yang membuatnya lebih pantas dipuji daripada mereka yang, sementara pada kenyataannya mendukung mekanisme kehendak dan hanya dalam kata-kata mendukung kebebasannya, namun ingin dianggap sebagai pendukung kebebasan, karena, tanpa membuat kemungkinan imputasi menjadi dapat dimengerti, mereka tetap mengakuinya dalam sistem sinkretis mereka). Tetapi, sebagai rasa sakit, penyesalan ini sah, karena nalar, ketika menyangkut hukum keberadaan *inteligibel* kita (hukum moral), tidak mengakui perbedaan waktu apa pun, ia bertanya apakah kasus itu milik saya sebagai sebuah tindakan, dan kemudian selalu menyatukan dengannya, secara moral, perasaan yang sama, entah fakta itu terjadi sekarang atau telah terjadi sejak lama. Sebab, kehidupan inderawi memiliki, dalam kaitannya dengan kesadaran *inteligibel* akan keberadaannya (yakni, kebebasan), kesatuan absolut dari sebuah *fenomenon* (*Phänomen*), yang, sejauh hanya mengandung



penampakan-penampakan (*Erscheinungen*) dari watak yang sesuai dengan hukum moral (yakni, karakter), tidak harus dinilai menurut spontanitas absolut dari kebebasan.

Oleh karena itu, dapat diakui bahwa jika kita dapat memiliki pandangan yang begitu mendalam tentang cara berpikir seseorang, sebagaimana ia tampak melalui tindakan-tindakan internal dan eksternal, sampai pada titik di mana setiap daya pendorong, bahkan yang paling tidak signifikan sekalipun, menjadi diketahui, dan demikian pula, semua keadaan eksternal yang mempengaruhinya, maka akan mungkin untuk menghitung dengan pasti perilaku seseorang di masa depan, seperti gerhana matahari atau bulan, dan, meskipun demikian, tetap mempertahankan bahwa manusia itu bebas. Seandainya kita mampu melakukan kontemplasi lain (yang tidak dianugerahkan kepada kita, tetapi yang darinya kita hanya memiliki konsep-konsep rasional), yaitu, seandainya kita mampu melakukan sebuah intuisi intelektual terhadap subjek yang sama, kita akan segera menyadari bahwa seluruh rantai fenomena ini, dalam hal apa yang hanya dapat selalu menarik bagi hukum moral, bergantung pada spontanitas subjek sebagai benda-dalam-dirinya-sendiri, yang determinasinya tidak dapat diberikan penjelasan fisik apa pun. Sebagai konsekuensi dari niat ini, hukum moral menjamin bagi kita perbedaan hubungan ini, yang merujuk pada tindakan-tindakan kita sebagai fenomena, pada keberadaan inderawi dari subjek kita, dari hubungan lain yang melaluinya keberadaan inderawi ini secara tepat dirujuk pada substrat *inteligibel* di dalam diri kita sendiri.

Dalam kaitannya dengan ini, yang wajar bagi nalar kita, bahkan ketika menjadi tak dapat dijelaskan baginya, kita juga dapat membenarkan penilaian-penilaian yang diucapkan dengan kesadaran penuh dan yang, bagaimanapun, pada pandangan pertama, tampaknya sepenuhnya bertentangan dengan semua keadilan. Ada kasus-kasus di mana manusia, sejak masa kanak-kanak, bahkan ketika diberkahi dengan pendidikan yang bermanfaat bagi orang lain yang dididik pada saat yang sama, menunjukkan, meskipun demikian, kebencian yang begitu dini dan terus meningkatkannya sedemikian rupa hingga usia dewasa sehingga kita menganggap mereka sebagai penjahat bawaan dan sama sekali tidak dapat diperbaiki, ini dalam kaitannya dengan cara berpikir. Tetapi, jika kita menilai mereka berdasarkan tindakan dan kelalaian mereka, mencela mereka atas kesalahan dan kekhilafan mereka, bahkan mereka sendiri (anak-anak itu) menemukan landasan dalam imputasi-imputasi ini, seolah-olah mereka, tanpa memperhitungkan kondisi alamiah tanpa harapan yang diatribusikan pada jiwa mereka, sama bertanggung jawabnya seperti manusia lain mana pun. Ini tidak akan terjadi seandainya kita tidak mengandaikan bahwa segala sesuatu yang berasal dari kehendak pilihannya (seperti, tanpa ragu, dalam setiap tindakan yang dilakukan dengan sengaja), memiliki sebagai dasarnya sebuah kausalitas bebas yang, sejak masa kanak-kanak, mengungkapkan karakter dalam fenomena-fenomenanya (yakni, tindakan-tindakan). Tindakan-tindakan ini, sebagai konsekuensi dari keseragaman perilaku, memberitahukan sebuah hubungan alamiah yang, bagaimanapun, tidak meniscayakan kondisi jahat dari kehendak. Hal ini, di atas segalanya, adalah konsekuensi dari prinsip-prinsip jahat dan tak berubah yang diadopsi secara bebas, yang membuatnya bahkan lebih layak untuk dihukum dan dicela.



Masih ada satu kesulitan yang tersisa mengenai kebebasan, ketika ia harus disatukan dengan mekanisme alamiah dalam sebuah makhluk yang termasuk dalam dunia inderawi. Kesulitan ini, bahkan setelah semua yang telah dipaparkan sebelumnya diakui, masih mengancam kebebasan dengan kehancuran total. Tetapi dalam bahaya ini, pada saat yang sama, ada sebuah keadaan yang memberikan harapan akan hasil yang membahagiakan bagi penegasan kebebasan. Keadaan ini adalah bahwa kesulitan yang sama ini menekan dengan kekuatan yang jauh lebih besar (pada kenyataannya, seperti yang akan kita lihat sebentar lagi, ia *hanya* menekan) sistem yang menganggap keberadaan yang dapat ditentukan dalam waktu dan ruang sebagai keberadaan *benda-dalam-dirinya-sendiri*. Oleh karena itu, ia tidak memaksa kita untuk meninggalkan anggapan utama kita tentang idealitas waktu, sebagai bentuk biasa dari intuisi inderawi dan, akibatnya, sebagai sekadar proses representasi yang khas bagi subjek sejauh ia termasuk dalam dunia inderawi. Ia hanya menuntut, oleh karena itu, untuk menyatukannya dengan ide ini.

Jika kita juga menerima bahwa subjek *inteligibel* dapat bebas dalam kaitannya dengan tindakan tertentu, meskipun, sebagai subjek yang juga termasuk dalam dunia inderawi, ia terkondisikan secara mekanis dalam kaitannya dengan tindakan itu, tampaknya, sejak diakui bahwa Tuhan, sebagai Wujud pertama yang universal, juga merupakan penyebab dari keberadaan substansi (sebuah proposisi yang tidak pernah dapat ditinggalkan tanpa, pada saat yang sama dan bersamanya, meninggalkan konsep Tuhan sebagai Wujud dari segala wujud dan, akibatnya, kemahacukupannya, yang menjadi sandaran dari segala sesuatu dalam Teologi), kita juga harus menerima bahwa tindakan-tindakan manusia memiliki landasan penentunya di dalam-Nya, dan dengan demikian, sepenuhnya berada di luar kuasanya. Yaitu, dalam kausalitas dari suatu Wujud Tertinggi yang sama sekali berbeda darinya, yang kepadanya keberadaan yang pertama dan semua determinasi kausalitasnya bergantung sepenuhnya. Pada kenyataannya, jika tindakan-tindakan manusia, sejauh mereka termasuk dalam determinasinya dalam waktu, bukanlah determinasi biasa dari manusia sebagai fenomena, melainkan sebagai *benda-dalam-dirinya-sendiri*, maka kebebasan tidak akan terselamatkan. Manusia tidak akan lebih dari sebuah boneka atau sebuah automaton Vaucanson, yang dibangun, diisi dengan kekuatan, dan digerakkan oleh Sang Seniman Agung dari segala sesuatu. Kesadaran-dirinya akan menjadikannya, memang, sebuah automaton yang berpikir, di mana, bagaimanapun, kesadaran akan spontanitasnya, yang dianggap sebagai kebebasan, akan menjadi sebuah kesalahan belaka, karena ia hanya pantas disebut demikian secara komparatif, sebab meskipun penyebab-penyebab langsung yang menentukan gerakannya dan serangkaian panjang dari penyebab-penyebab itu hingga penyebab penentunya adalah internal, namun, di sisi lain, yang terakhir dan tertinggi sepenuhnya berada di tangan pihak lain.

Itulah sebabnya saya tidak melihat bagaimana mereka yang masih bersikeras untuk menganggap waktu dan ruang sebagai determinasi-determinasi yang termasuk dalam keberadaan *benda-dalam-dirinya-sendiri*, ingin menghindari keniscayaan takdir dari tindakan-tindakan di sini; atau, jika mereka mengakui kedua determinasi tersebut (seperti yang dilakukan oleh Mendelssohn yang cerdik) secara langsung, hanya sebagai kondisi-kondisi yang secara niscaya termasuk dalam keberadaan makhluk-

makhluk yang terbatas dan turunan, tetapi tidak pada keberadaan Wujud pertama yang tak terbatas, saya tidak melihat bagaimana mereka akan membenarkan dari mana mereka mengambil hak untuk membuat perbedaan semacam itu, atau bagaimana mereka dapat menghindari kontradiksi yang mereka hadapi dengan menganggap keberadaan dalam waktu sebagai determinasi yang secara niscaya melekat pada benda-benda terbatas *dalam dirinya sendiri*. Padahal Tuhan, yang merupakan penyebab dari keberadaan ini, tidak dapat, bagaimanapun, menjadi penyebab dari waktu (atau ruang) *dalam dirinya sendiri* (karena ini, sebagai kondisi niscaya *a priori*, harus diandaikan sebelum keberadaan benda-benda), dan kausalitas-Nya, akibatnya, dalam kaitannya dengan keberadaan benda-benda ini sendiri, harus dikondisikan menurut waktu, yang dengannya semua kontradiksi yang berkaitan dengan konsep-konsep finalitas dan independensi-Nya pasti akan masuk. Di sisi lain, determinasi keberadaan Ilahi, sebagai independen dari semua kondisi waktu, yang membedakannya dari keberadaan seorang makhluk di dunia inderawi, mudah dibedakan sebagai keberadaan suatu *makhluk dalam dirinya sendiri*, yang berbeda dari keberadaan suatu *benda dalam fenomena*. Oleh karena itu, jika idealisasi waktu dan ruang itu tidak diakui, tidak ada lagi yang tersisa selain Spinozisme, di mana baik ruang maupun waktu adalah determinasi-determinasi esensial dari Wujud pertama itu sendiri, tetapi benda-benda yang bergantung padanya (dan dengan demikian, juga kita) bukanlah substansi melainkan hanya aksiden-aksiden yang melekat padanya. Karena jika benda-benda ini hanya ada sebagai efek-Nya, dalam waktu, yang akan menjadi syarat dari keberadaan *dalam dirinya sendiri*, maka tindakan-tindakan dari makhluk-makhluk ini juga haruslah hanya tindakan-tindakan yang *la* lakukan di suatu waktu dan tempat. Oleh karena itu, Spinozisme, meskipun mengesampingkan absurditas dari gagasan dasarnya, menyimpulkan, meskipun demikian, dengan kekuatan logis yang jauh lebih besar daripada yang dapat disimpulkan menurut teori penciptaan, ketika, dengan menganggap makhluk-makhluk sebagai substansi dan sebagai makhluk yang ada *dalam dirinya sendiri* di dalam waktu, mereka dianggap sebagai efek dari suatu penyebab tertinggi, namun pada saat yang sama, tidak termasuk dalam-Nya dan dalam tindakan-Nya, melainkan sebagai substansi dengan sendirinya.

Akan tetapi, dapat dikatakan bahwa solusi yang ditunjukkan di atas dapat dipaparkan dengan jelas sebagai berikut: Jika keberadaan dalam waktu hanyalah sebuah modus representasi inderawi dari makhluk-makhluk yang berpikir di dunia, dan akibatnya, tidak termasuk dalam makhluk-makhluk ini sebagai benda-dalam-dirinya-sendiri, maka penciptaan makhluk-makhluk ini adalah sebuah penciptaan *benda-dalam-dirinya-sendiri*, karena konsep penciptaan tidak termasuk dalam modus representasi inderawi tentang keberadaan maupun tentang kausalitas, tetapi hanya dapat merujuk pada *noumena*. Sebagaimana akan menjadi sebuah kontradiksi untuk mengatakan bahwa Tuhan adalah pencipta *fenomena*, demikian pula menjadi sebuah kontradiksi untuk mengatakan bahwa Ia, sebagai pencipta, adalah penyebab dari *tindakan-tindakan* di dunia inderawi, yaitu, dari tindakan-tindakan sebagai fenomena, meskipun Ia adalah penyebab dari keberadaan makhluk-makhluk yang bertindak (sebagai *noumena*). Nah, jika dimungkinkan (dengan hanya mengakui keberadaan dalam waktu sebagai sesuatu yang hanya berlaku bagi fenomena dan bukan bagi benda-dalam-dirinya-

sendiri) untuk menegaskan kebebasan tanpa merugikan mekanisme alamiah dari tindakan-tindakan sebagai fenomena, maka fakta bahwa makhluk-makhluk yang bertindak adalah ciptaan tidak dapat menghasilkan perubahan sekecil apa pun di sini, karena penciptaan menyangkut keberadaan *inteligibel* mereka, tetapi tidak dengan keberadaan *inderawi* mereka, dan oleh karena itu, tidak dapat dianggap sebagai landasan determinasi dari fenomena; tetapi ini akan menjadi sama sekali berbeda jika makhluk-makhluk di dunia ada dalam waktu sebagai benda-dalam-dirinya-sendiri, karena pencipta substansi pada saat yang sama akan menjadi pembuat dari seluruh mesin dari substansi tersebut.

Dari sini disimpulkan betapa pentingnya pemisahan yang dibuat dalam *Kritik atas Nalar Murni Spekulatif* antara waktu (serta ruang) dan keberadaan benda-dalam-dirinya-sendiri.

Solusi yang diusulkan di sini untuk kesulitan ini, sesungguhnya, memiliki banyak kesulitan dalam dirinya sendiri, dan hanya dapat dipaparkan dengan susah payah. Tetapi apakah ada solusi lain yang telah dicoba atau akan dicoba yang lebih mudah, lebih dapat dimengerti? Dapat dikatakan dengan lebih tepat bahwa para guru dogmatis Metafisika telah menunjukkan lebih banyak kelicikan daripada ketulusan, dengan menyingkirkan sejauh mungkin dari pandangan titik yang sangat sulit ini, dengan harapan bahwa, jika kita tidak mengatakan apa-apa tentang hal itu, tidak ada seorang pun yang akan dengan mudah memikirkannya. Jika kita harus membantu sebuah ilmu pengetahuan, maka perlu untuk mengungkap semua kesulitan dan bahkan mencari kesulitan-kesulitan yang secara diam-diam berada di jalannya; sebab setiap kesulitan menuntut sebuah obat yang tidak dapat ditemukan tanpa memberikan pada ilmu pengetahuan itu sebuah pertumbuhan relatif, baik dalam jangkauan maupun dalam determinasi. Dari sini disimpulkan, oleh karena itu, bahwa rintangan-rintangan itu sendiri menjadi sarana untuk mendorong kekukuhan ilmu pengetahuan. Di sisi lain, jika kesulitan-kesulitan itu disembunyikan dengan sengaja atau hanya diselesaikan dengan paliatif, maka cepat atau lambat, akan menjadi keburukan-keburukan yang tak tersembuhkan yang akan menjerumuskan ilmu pengetahuan ke dalam skeptisisme yang paling lengkap.

Karena konsep kebebasan sesungguhnya adalah satu-satunya, di antara semua ide dari nalar murni spekulatif, yang memberikan pengetahuan yang luas di bidang supra-inderawi, meskipun hanya dalam kaitannya dengan pengetahuan praktis, saya terdorong untuk bertanya: dari mana ia dapat memperoleh, secara eksklusif untuk dirinya sendiri, kesuburan yang begitu besar, sementara yang lain, meskipun menandai tempat yang kosong untuk menempatkan makhluk-makhluk rasional murni yang mungkin, tidak berhasil, bagaimanapun, menentukan konsep dari makhluk-makhluk ini dengan sesuatu? Pemahaman saya akan segera mengatakan bahwa, karena saya tidak dapat memikirkan apa pun tanpa kategori, maka kategori haruslah dicari pertama-tama juga dalam ide nalar tentang kebebasan, yang sedang saya bahas, kategori yang di sini adalah kausalitas. Dan kemudian, saya akan tahu bahwa, bahkan ketika pada konsep rasional tentang kebebasan, sebagai konsep transenden, tidak dapat diletakkan intuisi yang berkorespondensi, namun, pada konsep pemahaman (yakni, kausalitas), yang untuk sintesisnya konsep rasional tersebut menuntut *yang-*

*tak-bersyarat*, haruslah diberikan sebelumnya sebuah intuisi inderawi yang melaluinya, pertama-tama, realitas objektifnya dijamin.

Maka, semua kategori dapat dibagi menjadi dua kelas, yaitu: yang *matematis*, yang hanya merujuk pada kesatuan sintesis dalam representasi objek-objek, dan yang *dinamis*, yang merujuk pada kesatuan sintesis dalam representasi keberadaan objek-objek. Yang pertama (kategori kuantitas dan kualitas) selalu mengandung sebuah sintesis dari yang *homogen*, di mana yang *tak-bersyarat* tidak dapat muncul pada yang *terkondisikan* dalam ruang dan waktu, yang diberikan dalam intuisi inderawi, karena, dalam kasus itu, ia sendiri, pada gilirannya, haruslah termasuk dalam ruang dan waktu, dan oleh karena itu, akan selalu terkondisikan kembali; karena alasan inilah, juga, dalam dialektika nalar murni teoretis, cara-cara untuk menemukan yang *tak-bersyarat* dan totalitas kondisi-kondisi untuk kategori-kategori ini, yang saling bertentangan satu sama lain, keduanya sepenuhnya keliru. Kategori-kategori dari kelas kedua (yakni, kausalitas dan keniscayaan suatu benda) sama sekali tidak menuntut homogenitas ini (dari yang *terkondisikan* dan kondisi dalam sintesis), karena di sini yang harus dipertimbangkan dalam intuisi bukanlah keseluruhan elemen yang dikandungnya, melainkan keberadaan objek yang terkondisikan padanya, yang menyatu dengan keberadaan kondisi (di dalam pemahaman, sebagai terhubung dengan keberadaan objek). Maka, diizinkanlah untuk menempatkan yang *tak-bersyarat* bagi yang *terkondisikan* secara total di dunia inderawi (baik dalam kaitannya dengan kausalitas maupun dengan keberadaan kausal dari benda-benda itu sendiri), meskipun tidak terdeterminasi dalam hal lain, di dalam dunia yang inteligibel, dan dengan demikian, menjadikan sintesis itu transenden. Oleh karena itu, dalam dialektika nalar murni spekulatif, hasilnya juga adalah bahwa kedua cara yang, dalam penampilannya, saling bertentangan satu sama lain untuk menemukan yang *tak-bersyarat* bagi yang *terkondisikan* dalam sintesis kausalitas, pada kenyataannya tidaklah saling bertentangan; tidak ada, misalnya, dalam sintesis kausalitas, kontradiksi apa pun dalam fakta untuk memahami, bagi yang *terkondisikan*, yang terdiri dari rangkaian sebab dan akibat di dunia inderawi, sebuah kausalitas yang bahkan tidak tunduk pada kondisi inderawi. Apa pun tindakan itu sendiri, selama ia termasuk dalam dunia inderawi, ia selalu tunduk pada kondisi-kondisi inderawi, yaitu, secara mekanis niscaya. Namun, ia dapat, pada saat yang sama, sebagai milik dari makhluk yang bertindak yang berpartisipasi dalam dunia yang inteligibel, memiliki sebagai landasannya sebuah kausalitas yang tak-terkondisikan secara inderawi, dan akibatnya, dipahami sebagai bebas.

Harus diakui, yang dipertaruhkan hanyalah menunjukkan dengan sederhana bagaimana *kemampuan* ini dapat diubah menjadi *ada*, yaitu, dengan membuat nyata, dalam sebuah kasus riil, seolah-olah melalui sebuah fakta, bahwa tindakan-tindakan tertentu mengandaikan sebuah kausalitas serupa (yakni, kausalitas intelektual, yang tak-terkondisikan secara inderawi), entah tindakan-tindakan itu nyata atau hanya diperintahkan, yaitu, secara praktis dan objektif niscaya. Kita tidak dapat mengharapkan hubungan ini dari tindakan-tindakan nyata yang diberikan dalam pengalaman, sebagai peristiwa di dunia inderawi, karena kausalitas melalui kebebasan haruslah ditemukan di luar dunia inderawi—di dalam dunia yang inteligibel.

Di luar makhluk-makhluk inderawi, tidak ada hal lain yang diberikan kepada kita selain yang berkaitan dengan persepsi dan observasi. Oleh karena itu, tidak ada lagi yang tersisa bagi kita selain menemukan sebuah prinsip kausalitas yang tak terbantahkan dan objektif, yang mampu menyingkirkan dari determinasinya setiap kondisi inderawi, yaitu, sebuah prinsip yang hubungannya tidak didasarkan pada sesuatu sebagai prinsip penentu dari kausalitas, melainkan bahwa ia sendirilah yang merupakan prinsip itu, yang di dalamnya, akibatnya, sebagai nalar murni, ia sendiri muncul sebagai nalar praktis. Akan tetapi, tidaklah perlu untuk mencari atau menghancurkan prinsip ini; ia telah ditemukan sejak lama di dalam nalar semua manusia, menjadi bagian dari esensi mereka dan merupakan prinsip moralitas. Dengan demikian, oleh karena itu, kausalitas ini, yang tidak tunduk pada kondisi apa pun, dan dayanya, yakni kebebasan, dan bersamanya suatu makhluk (diri saya sendiri) yang termasuk dalam dunia inderawi, tidak hanya, sebagai sesuatu yang juga termasuk dalam dunia inteligibel, dipikirkan secara tak-terdeterminasi dan problematis (suatu hal yang sudah dapat ditemukan oleh nalar spekulatif sebagai mungkin), tetapi juga, dikenal dan ditentukan secara asertoris bahkan dalam kaitannya dengan hukum dari kausalitasnya. Dengan demikian, diberikannya kepada kita realitas dunia yang inteligibel, yang sesungguhnya, ditentukan secara praktis, suatu determinasi yang, yang akan bersifat transenden dalam pengertian teoretisnya, menjadi imanen dari sudut pandang praktis. Akan tetapi, kita tidak dapat melakukan langkah yang sama dalam kaitannya dengan ide dinamis kedua, yaitu, ide tentang sesosok *wujud niscaya*. Tanpa perantara ide dinamis pertama, kita tidak akan dapat mencapainya, dengan berangkat dari dunia inderawi. Jika kita ingin mencobanya, kita harus berani melakukan lompatan jauh, meninggalkan semua yang dapat kita ketahui di sini untuk melontarkan diri kita ke tempat di mana kita tidak mengetahui apa pun yang dapat memberikan sesuatu yang berguna, di mana kita dapat memfasilitasi penyatuan makhluk inteligibel semacam itu dengan dunia inderawi (karena wujud niscaya haruslah dikenal sebagai ada di luar diri kita). Tetapi, di sisi lain, hal ini sekarang, seperti yang dibuktikan dengan jelas, merupakan tindakan yang sangat mungkin dalam kaitannya dengan subjek kita sendiri, ketika hukum moral menentukan kita, di satu sisi, sebagai makhluk inteligibel (berkat kebebasan), dan di sisi lain, kita mengenal diri kita sendiri sebagai aktif, menurut determinasi ini, di dunia inderawi.

Hanya konsep kebebasan yang memungkinkan kita untuk tidak harus keluar dari diri kita sendiri untuk menemukan yang-tak-bersyarat dan yang-inteligibel bagi yang-terkondisikan dan yang-inderawi. Adalah nalar kita sendiri yang mengenal dirinya sendiri melalui hukum praktis yang tertinggi dan tak bersyarat, dan makhluk yang sadar akan hukum ini (pribadi kita), diakuinya sebagai termasuk dalam dunia pemahaman yang murni, dan tentu saja, bahkan dengan determinasi cara bagaimana ia, sebagai demikian, dapat menjadi aktif. Dengan demikian dapat dipahami mengapa, dalam seluruh daya nalar, hanya daya praktislah yang dapat membantu kita keluar dari dunia inderawi, memberi kita pengetahuan tentang sebuah tatanan dan hubungan supra-inderawi, yang oleh karena itu, tidak dapat diperluas lebih dari yang diperlukan dari sudut pandang murni praktis.



Izinkan saya pada saat ini hanya menarik perhatian pada satu hal: bahwa setiap langkah yang diambil dengan nalar murni, termasuk di bidang praktis, di mana tidak ada spekulasi apa pun yang diperhitungkan, betapapun halusnyanya, ia menyesuaikan diri, sesungguhnya dan tepatnya dengan sendirinya, dengan semua momen dari kritik atas nalar teoretis, seolah-olah setiap langkah telah dibayangkan dengan bijaksana untuk mencapai konfirmasi ini. Sebuah perbandingan yang tepat, yang sama sekali tidak dicari, tetapi (seperti yang dapat kita yakini sendiri, asalkan kita ingin melanjutkan penelitian moral hingga ke akarnya) yang muncul antara prinsip-prinsip paling penting dari nalar praktis, bersama dengan pengamatan-pengamatan dari kritik atas nalar spekulatif yang seringkali tampak terlalu halus dan bahkan tidak perlu, adalah sesuatu yang mengejutkan dan menakutkan. Hal ini menegaskan maksim yang dikenal dan dipuji oleh banyak orang lain, bahwa dalam setiap penyelidikan ilmiah, perlu untuk melanjutkan dengan tenang di jalannya sendiri, dengan semua ketepatan dan ketulusan yang mungkin, tanpa memperhitungkan apa pun yang mungkin menentangnya di luar domainnya, melaksanakannya dengan sendirinya, sejauh mungkin, dengan cara yang kompleks dan benar.

Sebuah pengamatan yang sering telah meyakinkan saya bahwa, ketika subjek ini telah dibawa sampai akhir, apa yang di tengah-tengahnya dan dalam kaitannya dengan doktrin-doktrin lain tampak bagi saya mungkin sangat tidak pasti, asalkan saya tidak memperhatikan ketidakpastian itu dan hanya mengabdikan diri pada tujuan saya, setelah tugas itu selesai, ia selaras, dengan cara yang tidak terduga tetapi sangat baik, dengan apa yang telah ditemukannya dengan sendirinya tanpa pertimbangan sedikit pun terhadap doktrin-doktrin yang disebutkan tadi, tanpa keberpihakan atau penghormatan apa pun terhadapnya. Para penulis akan menghindari banyak kesalahan dan terlalu banyak usaha yang sia-sia (karena digunakan untuk ilusi) jika mereka memutuskan untuk bekerja dengan sedikit lebih banyak ketulusan.



**BUKU KEDUA**  
**DIALEKTIKA NALAR MURNI PRAKTIS**





## BAB PERTAMA

### TENTANG SEBUAH DIALEKTIKA NALAR MURNI PRAKTIS SECARA UMUM

Nalar murni, baik dipertimbangkan dalam penggunaan spekulatif maupun praktisnya, selalu memiliki dialektikanya sendiri, karena ia menuntut totalitas absolut dari kondisi-kondisi untuk suatu hal yang terkondisikan, dan totalitas ini sama sekali tidak dapat ditemukan di dalam benda-dalam-dirinya-sendiri. Tetapi karena semua konsep tentang benda-benda hanya dapat merujuk pada intuisi-intuisi, yang bagi kita, manusia, hanya dapat hadir sebagai inderawi, dan akibatnya tidak memungkinkan kita untuk mengenal objek-objek sebagai benda-dalam-dirinya-sendiri, melainkan hanya sebagai fenomena, yang dalam rangkaianannya yang terkondisikan dan kondisi-kondisinya kita tidak akan pernah dapat menemukan *yang-tak-bersyarat*, maka muncullah sebuah ilusi yang tak terhindarkan ketika kita menerapkan ide nalar tentang totalitas kondisi-kondisi ini (dan akibatnya, tentang *yang-tak-bersyarat*) pada fenomena, seolah-olah fenomena ini adalah benda-dalam-dirinya-sendiri (karena mereka selalu dianggap demikian ketika tidak ada kritik pencegahan). Tetapi ilusi ini tidak akan diperhatikan sebagai menipu, seandainya ia tidak mengkhianati dirinya sendiri melalui sebuah kontradiksi dari nalar dengan dirinya sendiri, ketika ia menerapkan pada fenomena prinsipnya untuk mengandaikan *yang-tak-bersyarat* bagi setiap *yang-terkondisikan*. Tetapi, karena itu, nalar terpaksa untuk mencari jejak dari ilusi ini, dari mana ia berasal dan bagaimana ia dapat diselesaikan. Hal ini hanya dapat dilakukan melalui sebuah kritik lengkap atas seluruh daya murni nalar, sedemikian rupa sehingga antinomi dari nalar murni, yang termanifestasi dalam dialektikanya, pada kenyataannya adalah kesalahan paling bermanfaat yang pernah dapat dilakukan oleh nalar manusia, karena ia pada akhirnya mendorong kita untuk mencari kunci untuk keluar dari labirin semacam itu. Dan kunci ini, setelah ditemukan, akan mengungkapkan kepada kita apa yang tidak dicari namun diperlukan di sini, yaitu: sebuah perspektif ke dalam tatanan hal-hal yang lebih tinggi, yang tak berubah, di mana kita sudah berada, dan melalui kaidah-kaidah tertentu, kita akan dapat, melaluinya, melanjutkan keberadaan kita sesuai dengan determinasi tertinggi dari nalar.

Bagaimana melalui penggunaan spekulatif dari nalar murni kita harus menyelesaikan dialektika alami itu dan dapat menghindari kesalahan yang timbul dari sebuah ilusi yang, di atas segalanya, bersifat alami, adalah sesuatu yang akan kita temukan dengan detail yang luas dalam kritik atas daya tersebut. Tetapi bagi nalar,

dalam penggunaan praktisnya, hal-hal tidak berjalan sebaik mungkin. Yaitu, dengan nalar murni praktis, ia juga mencari *yang-tak-bersyarat* untuk *yang-terkondisikan secara praktis* (yaitu, apa yang didasarkan pada kecenderungan-kecenderungan dan pada kebutuhan alami), dan bukan sebagai prinsip determinasi dari kehendak, tetapi, meskipun ini telah diberikan (dalam hukum moral), totalitas dari objek yang tidak dikondisikan, dalam nalar murni praktis dengan nama *kebaikan tertinggi*.

Menentukan ide ini secara praktis, yaitu, dengan cara yang memadai untuk maksim dari perilaku rasional kita, merupakan *doktrin kebijaksanaan*; pada gilirannya, ini, sebagai ilmu pengetahuan, adalah *filsafat* dalam arti yang diberikan oleh orang-orang kuno pada kata tersebut, di mana ia adalah sebuah ajaran tentang konsep di mana *kebaikan tertinggi* harus ditempatkan dan perilaku yang diperlukan untuk mencapainya. Akan lebih baik jika kita membiarkan kata ini dengan signifikansi kunonya sebagai sebuah doktrin tentang *kebaikan tertinggi* sejauh nalar berusaha untuk mengangkatnya menjadi ilmu pengetahuan. Di satu sisi, sesungguhnya, syarat restriktif yang terkandung di dalamnya akan berkorelasi dengan ungkapan Yunani (yang berarti cinta pada kebijaksanaan) dan, pada saat yang sama, cukup untuk memahami di bawah nama filsafat, cinta pada ilmu pengetahuan dan, akibatnya, pada semua pengetahuan spekulatif dari nalar, sejauh ia melayani baik untuk konsep itu, maupun untuk landasan praktis dari determinasi, tanpa, bagaimanapun, kehilangan dari pandangan tujuan utama yang hanya karenanya ia dapat disebut doktrin kebijaksanaan. Di sisi lain, juga tidak akan berbahaya untuk menakut-nakuti kecongkakan orang yang berani mengklaim gelar filsuf, dengan segera menyajikan kepadanya, dalam definisi itu sendiri, ukuran dari penghargaan nyatanya, yang akan sangat merendahkan pretensinya; karena menjadi seorang guru kebijaksanaan haruslah selalu berarti sedikit lebih dari kondisi seorang murid yang belum melangkah cukup jauh untuk mengarahkan dirinya sendiri, dan terlebih lagi, orang lain, dengan harapan pasti untuk mencapai tujuan setinggi itu; itu berarti seorang guru dalam pengetahuan kebijaksanaan, yang menunjukkan lebih dari apa yang dapat diatribusikan oleh seorang yang sederhana pada dirinya sendiri. Filsafat, seperti halnya kebijaksanaan itu sendiri, akan selalu tetap dalam posisi sebuah ideal yang secara objektif, hanya di dalam nalar, direpresentasikan secara lengkap, tetapi, bagi individu, ia hanyalah objek dari usahanya yang konstan.

Menyatakan bahwa seseorang memiliki semua ini dan menanamkan pada dirinya nama filsuf adalah suatu situasi yang hanya berhak dimiliki oleh orang yang juga dapat menyajikan sebagai contoh dalam pribadinya efek yang tak dapat salah darinya (penguasaan diri dan kepentingan yang tak diragukan yang, terutama, ia ambil dalam kebaikan bersama); inilah juga yang dituntut oleh orang-orang kuno agar seseorang dapat pantas mendapatkan nama terhormat itu.

Berkenaan dengan dialektika nalar murni praktis, dalam hal penentuan konsep *kebaikan tertinggi* (yang, jika solusinya dicapai sebaik solusi dari dialektika teoretis), kita dapat mengharapkan efek yang paling bermanfaat, karena kontradiksi-kontradiksi, yang disajikan dengan tulus dan tidak disembunyikan, dari nalar murni praktis dalam dirinya sendiri, memaksa sebuah kritik lengkap atas dayanya sendiri, kita hanya perlu mengingat satu hal.

Hukum moral adalah satu-satunya motif penentu dari kehendak murni. Tetapi,

meskipun hukum ini bersifat formal (yaitu, ia hanya menuntut agar bentuk dari maksim dapat menjadi legislator secara universal), ia mengabstraksikan, sebagai prinsip penentu, dari semua materi dan, akibatnya, dari semua objek dari kehendak. Oleh karena itu, meskipun *kebaikan tertinggi* adalah *objek* dari sebuah nalar murni praktis, yaitu, dari sebuah kehendak murni, ia tidak boleh dianggap sebagai *landasan determinasi* dari kehendak itu. Hukum moral adalah yang harus dianggap hanya sebagai landasan untuk mengajukan *kebaikan tertinggi* itu sebagai objek, yang dapat diperoleh melalui realisasi atau antisipasinya. Pengamatan ini, dalam sebuah kasus yang begitu rumit seperti penentuan prinsip-prinsip moral, sangatlah penting, karena kesalahpahaman sekecil apa pun cukup untuk memalsukan niat batin. Melalui Analitika, sudah dapat dilihat bahwa, menerima sebelum hukum moral suatu objek di bawah nama sebuah kebaikan sebagai landasan determinasi kehendak, untuk kemudian menurunkan darinya prinsip praktis tertinggi, maka ini akan setara dengan sebuah heteronomi yang akan menyusup ke dalam prinsip moral.

Dengan cara yang sama, sangat mudah untuk memahami bahwa jika dalam konsep *kebaikan tertinggi* hukum moral sudah termasuk sebagai syarat tertinggi, maka *kebaikan tertinggi* tidak hanya merupakan objek, tetapi juga, konsep dan representasi dari keberadaannya yang dimungkinkan melalui nalar praktis kita, pada saat yang sama merupakan landasan penentu dari kehendak murni. Karena saat itu, pada kenyataannya, hukum moral, yang sudah termasuk dalam konsep ini dan dipahami melaluinya, dan bukan untuk objek lain apa pun, menentukan kehendak menurut prinsip otonomi. Tatahan konsep-konsep dari determinasi kehendak ini tidak boleh dilupakan, karena, jika sebaliknya, akan timbul interpretasi-interpretasi yang keliru, dengan meyakini bahwa ditemukan kontradiksi di mana, pada kenyataannya, berkuasalah harmoni yang paling lengkap, timbal balik, dan sempurna.







## BAB KEDUA

### TENTANG DIALEKTIKA NALAR MURNI DALAM PENENTUAN KONSEP KEBAIKAN TERTINGGI

Konsep *tertinggi* (*sumo*) dengan sendirinya mengandung sebuah ekuivokasi yang, jika tidak diperhitungkan, dapat menciptakan perselisihan yang sia-sia. *Tertinggi* dapat berarti *suprem* (*supremum*) atau juga *tuntas* (*consummatum*). Yang pertama menunjuk pada kondisi yang dalam dirinya sendiri tak-bersyarat, yaitu, tidak tunduk pada kondisi lain apa pun (*originarium*); yang kedua mencontohkan sebuah keseluruhan yang bukan merupakan bagian dari keseluruhan lain yang lebih besar dari jenis yang sama (*perfectissimum*). Bahwa kebajikan (sebagai kelayakan untuk menjadi bahagia) adalah kondisi tertinggi dari segala sesuatu yang mungkin tampak bagi kita sebagai diinginkan, dan akibatnya, juga dari semua pengejaran kebahagiaan kita, telah ditunjukkan melalui analitika, di mana menjadi jelas bahwa ia adalah kebaikan yang *suprem*. Tetapi dengan itu ia belum menjadi kebaikan yang *lengkap* dan *tuntas* sebagai objek dari daya berkehendak makhluk-makhluk rasional yang terbatas, karena untuk menjadi demikian, kebahagiaan juga dituntut. Dan ini, sesungguhnya, tidak hanya dalam pendapat dari pribadi parsial yang menjadikan dirinya sendiri sebagai tujuan, tetapi juga dalam penilaian dari sebuah nalar yang tidak memihak yang menganggapnya di dunia, secara umum, sebagai tujuan pada dirinya sendiri. Sebab, haruslah disepakati bahwa mendambakan kebahagiaan, layak mendapatkannya, namun tidak berpartisipasi di dalamnya adalah sesuatu yang tidak dapat berdampingan dengan kehendak yang sempurna dari seorang makhluk rasional yang pada saat yang sama memiliki semua kuasa, jika kita membayangkan makhluk semacam itu, meskipun hanya sebagai sebuah percobaan.

Maka, sejauh kebajikan dan kebahagiaan secara bersama-sama merupakan kepemilikan dari *kebaikan tertinggi* dalam diri seseorang, dan sejauh, lebih jauh lagi, dengan kebahagiaan yang terdistribusi secara tepat dalam proporsi yang identik dengan moralitas (sebagai nilai pribadi dan kelayakannya untuk menjadi bahagia), keduanya merupakan *kebaikan tertinggi* dari sebuah dunia yang mungkin, ini berarti kebaikan yang paling lengkap dan tuntas. Di dalamnya, bagaimanapun, kebajikan selalu, sebagai kondisi, merupakan kebaikan yang *suprem*, karena ia tidak memiliki kondisi lain di atasnya, sementara kebahagiaan menyajikan sesuatu yang menyenangkan bagi orang yang memilikinya, tetapi tidak dengan sendirinya baik secara absolut dalam semua aspek, karena ia selalu mengandaikan, sesuai dengan hukum, perilaku moral sebagai syarat.

Dua determinasi yang secara niscaya terhubung dalam sebuah konsep, haruslah terhubung sebagai sebab dan akibat. Hubungan ini sedemikian rupa sehingga kesatuan ini dianggap sebagai *analitis* (hubungan logis) atau sebagai *sintetis* (hubungan nyata), yang pertama menurut hukum identitas dan yang kedua menurut hukum kausalitas. Korelasi antara kebajikan dan kebahagiaan dapat dipahami sedemikian rupa sehingga, entah usaha seorang yang bajik dan pencarian rasional akan kebahagiaan adalah dua tindakan yang tidak berbeda satu sama lain, melainkan identik dalam segala hal, karena dengan demikian, untuk pertama kalinya, keniscayaan akan maksim lain selain yang menjadi dasar bagi yang kedua akan dapat ditiadakan; atau, hubungan itu harus didasarkan pada fakta bahwa kebajikan menghasilkan kebahagiaan sebagai sesuatu yang berbeda dari kesadaran akan kebajikan, sama seperti sebab menghasilkan akibat.

Di antara mazhab-mazhab Yunani kuno, hanya ada dua yang benar-benar mengikuti metode yang identik dalam penentuan konsep *kebaikan tertinggi*, karena mereka tidak memberikan nilai pada kebajikan dan kebahagiaan sebagai dua elemen yang berbeda dari *kebaikan tertinggi*, dan akibatnya, mencari kesatuan prinsip menurut aturan identitas; tetapi, di sisi lain, mazhab-mazhab ini berpisah dalam hal pemilihan konsep fundamental. Kaum Epikurean berkata: memiliki kesadaran akan maksim yang mengarah pada kebahagiaan, itulah kebajikan; kaum Stoa berkata: memiliki kesadaran akan kebajikan, itulah kebahagiaan. Bagi yang pertama, kebijaksanaan (*prudencia*) setara dengan moralitas; bagi yang kedua, yang memilih sebutan yang lebih tinggi untuk kebajikan, hanya moralitas yang merupakan kebijaksanaan sejati.

Sangat disayangkan bahwa ketajaman pikiran orang-orang ini (yang pada saat yang sama harus kita kagumi, karena mereka telah menempuh jalan-jalan filsafat yang masuk akal di zaman yang begitu jauh) digunakan dengan sangat tidak beruntung untuk menemukan sebuah identitas antara konsep-konsep yang sangat heterogen: konsep kebahagiaan dan kebajikan. Tetapi bagi semangat dialektis pada masa itu, cocoklah apa yang sekarang juga seringkali menggoda pikiran-pikiran yang halus: menekan perbedaan-perbedaan esensial dan tak tereduksi dalam prinsip-prinsip, mencoba mengubahnya menjadi perdebatan verbal dan, dengan demikian, secara artifisial membangun sebuah kesatuan konsep yang tampak, hanya di bawah sebutan-sebutan yang berbeda. Inilah yang biasa terjadi dalam kasus-kasus tersebut, ketika penyatuan prinsip-prinsip yang heterogen menjadi begitu dalam atau begitu tinggi, atau, bahkan, akan menuntut sebuah transformasi yang begitu radikal dari doktrin-doktrin, terutama yang diterima dalam sistem filosofis, sehingga orang takut untuk mendalami perbedaan nyatanya, dan lebih memilih untuk memperlakukannya sebagai perbedaan pendapat dalam hal-hal formalistik biasa.

Meskipun kedua mazhab itu mencoba menemukan identitas dari prinsip praktis kebajikan dan kebahagiaan, mereka tidaklah sepakat mengenai cara untuk menetakannya: yang satu menempatkan prinsipnya di sisi estetis, yang lain di sisi logis; yang satu pada kesadaran akan kebutuhan inderawi, yang lain pada independensi nalar praktis dari semua landasan determinasi yang inderawi. Konsep tentang yang inderawi, menurut kaum Epikurean, sudah ditemukan dalam maksim yang memajukan kebahagiaannya sendiri; perasaan kebahagiaan, di sisi lain, menurut kaum Stoa, sudah termasuk dalam kesadaran akan kebajikannya. Tetapi apa yang sudah termasuk dalam

konsep lain, meskipun identik dengan sebagian dari isinya, tidaklah, bagaimanapun, identik dengan keseluruhannya. Selain itu, dua keseluruhan dapat secara spesifik berbeda satu sama lain, bahkan ketika keduanya terdiri dari materi yang identik, jika di dalam keduanya bagian-bagian disatukan dalam keseluruhan dengan cara yang sangat berbeda. Kaum Stoa berpendapat bahwa kebajikan adalah *seluruh* kebaikan tertinggi, dan bahwa kebahagiaan tidak lebih dari kesadaran akan kepemilikannya, sebagai sesuatu yang termasuk dalam keadaan subjek. Kaum Epikurean berpendapat bahwa kebahagiaan adalah *seluruh* kebaikan tertinggi, dan kebajikan tidak lebih dari bentuk dari maksim untuk memperolehnya, yaitu, dalam penggunaan rasional dari sarana-sarana untuk mencapainya.

Analitika, bagaimanapun, telah menetapkan dengan sangat jelas bahwa maksim-maksim kebajikan dan maksim-maksim kebahagiaan diri sendiri, dalam kaitannya dengan prinsip praktis tertinggi mereka, sepenuhnya heterogen. Jauh dari kata sepakat, meskipun keduanya termasuk dalam satu kebaikan tertinggi untuk memungkinkannya, keduanya saling membatasi dan sangat merugikan satu sama lain dalam subjek yang sama. Dengan demikian, pertanyaan: bagaimana *kebaikan tertinggi* secara praktis mungkin, tetap menjadi sebuah problema yang tak terpecahkan, meskipun semua upaya koalisi yang telah dicoba sejauh ini. Tetapi apa yang menjadikannya sebuah problema yang sulit untuk dipecahkan telah dipaparkan dalam analitika, yaitu bahwa kebahagiaan dan moralitas merupakan dua elemen dari *kebaikan tertinggi* yang secara spesifik berbeda. Namun, penyatuan keduanya tidak dapat diketahui secara analitis (seolah-olah orang yang mencari kebahagiaannya, dalam perilaku ini, *ipso facto* menjadi bajik hanya melalui analisis konsep-konsepnya, atau orang yang mempraktikkan kebajikan *ipso facto* menganggap dirinya bahagia karena kesadaran akan perilaku semacam itu), kecuali sebagai sebuah sintesis konsep-konsep. Tetapi, karena penyatuan ini dikenal sebagai *a priori* dan, akibatnya, secara praktis niscaya, dan oleh karena itu tidak diturunkan dari pengalaman, dan karena kemungkinan dari *kebaikan tertinggi* tidak beristirahat pada prinsip empiris apa pun, maka deduksi dari konsep ini haruslah bersifat transendental. Menjadi niscaya secara moral *a priori* untuk menghasilkan *kebaikan tertinggi* melalui kebebasan kehendak; dengan demikian, kondisi dari kemungkinannya juga haruslah berlandaskan semata-mata pada landasan-landasan pengetahuan *a priori*.

## I

### ANTINOMI NALAR PRAKTIS

*KEBAIKAN tertinggi* bagi kita bersifat praktis; yaitu, kita harus mewujudkannya melalui kehendak kita, dengan memahami di dalamnya kebajikan dan kebahagiaan sebagai terhubung secara niscaya, sedemikian rupa sehingga tidak mungkin bagi sebuah nalar murni praktis untuk mengakui yang satu dan tidak mengakui yang lain. Tetapi karena hubungan ini (seperti, secara umum, hubungan lainnya) adalah analitis atau sintetis. Dan karena hubungan ini tidak mungkin analitis (seperti yang telah ditunjukkan), maka kita harus memahaminya sebagai sintetis dan sebagai hubungan antara sebab dan akibat, meskipun ia menyangkut sebuah kebaikan praktis, yaitu, sebuah kebaikan

yang mungkin melalui tindakan. Oleh karena itu, entah hasrat akan kebahagiaan yang harus menjadi penyebab penggerak dari maksim kebajikan, atau maksim kebajikan yang harus menjadi penyebab efisien dari kebahagiaan. Yang pertama sama sekali mustahil karena (seperti yang ditunjukkan dalam Analitika) maksim-maksim yang menempatkan landasan determinasi kehendak pada hasrat akan kebahagiaannya sendiri, tidaklah bermoral dan tidak dapat mendasari kebajikan apa pun. Tetapi yang kedua juga mustahil, karena semua hubungan praktis antara sebab dan akibat di dunia, sebagai konsekuensi dari determinasi kehendak, tidak diatur oleh niat-niat batin moral dari kehendak, melainkan oleh pengetahuan tentang hukum-hukum alam dan oleh daya fisik untuk menggunakannya demi tujuannya. Akibatnya, tidak dapat diharapkan di dunia ini adanya hubungan yang niscaya dan memadai bagi *kebaikan tertinggi* antara kebahagiaan dengan kebajikan melalui ketaatan yang paling tepat pada hukum-hukum moral. Namun, karena pemajuan *kebaikan tertinggi*, yang mengandung hubungan ini dalam konsepnya, adalah sebuah objek *a priori* yang niscaya dari kehendak kita, dan masih terhubung secara tak terpisahkan dengan hukum moral, maka ketidakmungkinan yang pertama haruslah juga menunjukkan kekeliruan yang kedua. Dengan demikian, oleh karena itu, jika *kebaikan tertinggi* mustahil menurut hukum-hukum praktis, maka hukum moral, yang memerintahkan pemajuannya, juga pastilah fantastis dan diarahkan pada sebuah tujuan yang kosong, imajiner, dan akibatnya, keliru dalam dirinya sendiri.

## II

### SOLUSI KRITIS ATAS ANTINOMI NALAR PRAKTIS

DALAM antinomi dari nalar murni spekulatif, kita menemukan kontradiksi yang identik antara keniscayaan alamiah dan kebebasan, dalam hal kausalitas peristiwa-peristiwa dunia. Hal ini diselesaikan dengan menunjukkan bahwa itu bukanlah sebuah kontradiksi yang sejati, dengan menganggap fakta-fakta di dunia tempat mereka terjadi (dan begitulah seharusnya kita lakukan) hanya sebagai *fenomena*. Sesungguhnya, makhluk yang bertindak yang satu dan sama, sebagai *fenomena* (di hadapan perasaan batinnya) memiliki sebuah kausalitas di dunia inderawi yang selalu sesuai dengan mekanisme alamiah; tetapi dalam kaitannya dengan peristiwa yang sama, sejauh pribadi yang bertindak itu menganggap dirinya pada saat yang sama sebagai *noumenon* (sebagai intelegensi murni yang keberadaannya tidak dapat ditentukan dalam waktu), ia dapat mengandung sebuah motif penentu bagi kausalitas ini, berdasarkan hukum-hukum alam, suatu motif penentu yang, dengan sendirinya, independen dari semua hukum alam.

Hal yang persis sama terjadi dengan antinomi nalar murni praktis saat ini. Proposisi pertama dari keduanya, yaitu, bahwa pengejaran kebahagiaan akan menghasilkan sebuah niat batin yang bajik, adalah *sepenuhnya keliru*; yang kedua, yaitu, bahwa niat batin yang bajik secara niscaya memberikan kebahagiaan, bukanlah *sepenuhnya keliru*. Ia hanya keliru sejauh kita menganggapnya sebagai bentuk kausalitas di dunia inderawi dan, akibatnya, ia keliru jika saya mengakui keberadaan di dalamnya dari makhluk rasional sebagai satu-satunya cara keberadaan; oleh karena itu, ia tidak keliru dalam

segala hal, tetapi hanya secara bersyarat. Tetapi karena saya tidak hanya diberi wewenang untuk memikirkan keberadaan saya juga sebagai *noumenon* di sebuah dunia pemahaman, tetapi bahkan, saya memiliki di dalam hukum moral sebuah landasan yang murni intelektual dari determinasi kausalitas saya (di dunia inderawi), maka bukanlah mustahil bahwa moralitas dari watak memiliki sebuah hubungan, jika tidak langsung, setidaknya tidak langsung (berkat pencipta alam yang inteligibel) dan yang, sesungguhnya, akan menjadi niscaya, sebagai penyebab, untuk menyatukannya dengan kebahagiaan sebagai akibat di dunia inderawi. Hubungan ini, dalam sebuah kodrat yang hanya merupakan objek dari indra, tidak pernah dapat terjadi selain secara kebetulan, dan akibatnya, tidak dapat cukup bagi *kebaikan tertinggi*.

Dengan demikian, terlepas dari kontradiksi yang tampak dari nalar praktis dengan dirinya sendiri, *kebaikan tertinggi* adalah tujuan akhir yang *suprem* dan niscaya dari sebuah kehendak yang ditentukan secara moral. Ia merupakan objek sejati dari kehendak ini, karena ia secara praktis mungkin, dan maksim-maksim dari kehendak, dalam hal apa yang menyangkut objek ini sebagai materinya, memiliki realitas objektif. Realitas ini adalah yang, pada prinsipnya, tampaknya ditemukan dalam antinomi hubungan antara moralitas dan kebahagiaan menurut sebuah hukum universal, tetapi ini tidak lebih dari sebuah ekuivokasi biasa, karena hubungan antara fenomena dianggap sebagai hubungan antara benda-dalam-dirinya-sendiri dengan fenomena-fenomena yang disebutkan tadi.

Jika kita dipaksa untuk mencari sejauh ini kemungkinan dari *kebaikan tertinggi*, tujuan dari semua hasrat moral ini, yang diberikan oleh nalar kepada semua makhluk rasional, yaitu, untuk mencarinya dalam hubungan dengan sebuah dunia yang inteligibel, maka pastilah aneh bahwa para filsuf, baik di dunia kuno maupun modern, dapat menilai kebahagiaan bersatu dengan kebajikan dalam proporsi yang cukup memadai, sudah dalam kehidupan ini (di dunia inderawi) atau dapat meyakinkan diri mereka sendiri bahwa mereka memiliki kesadaran akan hal itu. Baik Epikuros maupun kaum Stoa memuji kebahagiaan di atas segala sesuatu, sebagai sesuatu yang muncul dari kesadaran akan kebajikan dalam hidup. Yang pertama, dengan kaidah-kaidah praktisnya, tidak menunjukkan niat-niat batin yang kasar yang, menurut prinsip-prinsip teorinya, dapat dituduhkan padanya, yang digunakannya untuk penjelasan dan bukan untuk tindakan, atau, seperti banyak orang, yang dikacaukan oleh ungkapan “kenikmatan” alih-alih “kepuasan,” menafsirkannya demikian: karena ia menempatkan praktik kebaikan yang tanpa pamrih di antara bentuk-bentuk kenikmatan yang paling intim, dan kesederhanaan serta pengendalian diri dari kecenderungan-kecenderungan, seperti yang dapat dituntut oleh moralis yang paling keras sekalipun, masuk ke dalam rencananya untuk bersukacita (dengan ini ia menilai dapat menjaga hati selalu dalam kegembiraan). Dalam hal apa ia berpisah dari kaum Stoa, terutama, hanyalah pada fakta menempatkan dalam kesenangan ini landasan penggerak, sesuatu yang oleh yang terakhir, sesungguhnya dengan benar, selalu ditolak. Di satu sisi, harus diakui, Epikurean yang bajik, seperti juga sekarang banyak nama lain yang penuh dengan niat batin moral yang baik, meskipun kurang mendalam dalam refleksi mengenai prinsip-prinsipnya, jatuh ke dalam kesalahan dengan mengandaikan watak yang bajik sudah ada pada pribadi yang ingin ia berikan daya pendorong untuk kebajikan (dan, pada



kenyataannya, individu yang terhormat tidak dapat berbahagia jika ia tidak terlebih dahulu sadar akan kejujurannya, karena, dalam watak itu, celaan-celaan yang akan ia wajihkan pada dirinya sendiri, menurut cara berpikirnya sendiri, atas pelanggaran-pelanggaran dan penghukuman moral atas pribadinya, pasti akan merampas semua kenikmatan dari kesenangan yang, di atas segalanya, mungkin terkandung dalam situasinya). Tetapi pertanyaannya adalah: dari mana mungkin watak dan cara berpikir semacam itu dalam menghargai nilai keberadaannya, karena, sebelum itu, tidak akan ditemukan di dalam subjek perasaan apa pun tentang sebuah nilai moral secara umum. Tidak diragukan lagi bahwa manusia, jika ia bajik, tidak akan hidup bahagia tanpa sadar bahwa tindakannya jujur, bahkan jika nasib memberinya semua yang dapat menguntungkannya dalam kehidupan fisiknya; tetapi untuk *menjadikannya* bajik, dan akibatnya, sebelum ia begitu tinggi menghargai nilai keberadaannya, dapatkah direkomendasikan kepadanya kedamaian jiwa sebagai imbalan yang pantas karena ia sadar akan kejujuran, suatu kebajikan yang mengenainya ia belum memiliki gagasan apa pun?

Tetapi di sini juga bisa terjadi kemungkinan adanya kesalahan penipuan (*vitium subreptionis*), yaitu, bahwa dalam kesadaran akan kerja keras kita, dapat timbul semacam ilusi optik yang dapat membawa kita untuk mencampuradukkan apa yang kita *lakukan* dengan apa yang kita *rasakan*, sesuatu yang bahkan orang yang paling berpengalaman pun tidak dapat sepenuhnya menghindarinya. Niat batin moral secara niscaya dan langsung terhubung oleh hukum dengan kesadaran akan determinasi kehendak. Tetapi, harus diakui, kesadaran akan determinasi daya berkehendak selalu memiliki, sebagai motif penentu dari tindakan yang dihasilkan, sebuah kepuasan yang berkaitan dengan tindakan itu; tetapi kesenangan ini, kepuasan terhadap diri sendiri ini, bagaimanapun, bukanlah motif penentu yang sebenarnya dari tindakan, karena yang secara langsung menentukan kehendak adalah, melalui nalar, perasaan senang, dan determinasi itu, oleh karena itu, adalah sebuah determinasi murni praktis, dan bukan estetis, dari daya berkehendak. Tetapi determinasi ini secara internal menghasilkan sebuah efek yang mirip dengan sebuah dorongan untuk beraktivitas, seperti yang akan dihasilkan oleh perasaan kepuasan yang diharapkan dari tindakan yang diinginkan. Hasilnya adalah, dalam arti tertentu, kita mudah untuk memahami apa yang kita praktikkan sendiri sebagai sesuatu yang hanya kita rasakan secara pasif, dan oleh karena itu, kita mencampuradukkan daya pendorong moral dengan dorongan inderawi, seperti yang biasa terjadi dalam ilusi indra (di sini, indra internal).

Sungguh merupakan hal yang luhur dalam kodrat manusia untuk secara langsung menentukan tindakan-tindakan melalui sebuah hukum murni dari nalar. Luhur pula ilusi untuk menganggap aspek subjektif dari determinabilitas intelektual kehendak ini sebagai sesuatu yang estetis, efek dari sebuah perasaan inderawi partikular (karena sebuah perasaan intelektual akan menjadi sebuah kontradiksi). Juga sangat penting untuk memperhatikan sifat kepribadian kita ini dan untuk memupuk sebaik mungkin efek nalar terhadap perasaan ini. Tetapi kita juga harus sangat berhati-hati agar tidak merendahkan atau merusak, melalui pujian palsu terhadap landasan moral dari determinasi ini sebagai daya pendorong, dan seolah-olah dengan sebuah kegilaan palsu, daya pendorong yang sejati dan sebenarnya, yaitu hukum itu sendiri,



dengan menempatkan pada dasar dari landasan determinasi itu perasaan-perasaan kegembiraan partikular (yang, bagaimanapun, tidak lebih dari konsekuensi). Rasa hormat, dan bukan kesenangan atau kenikmatan kebahagiaan, oleh karena itu, adalah sesuatu yang baginya tidak mungkin ada perasaan sebelumnya yang diletakkan sebagai dasar nalar (karena perasaan semacam itu akan selalu bersifat estetis dan patologis). Dan dengan demikian, kesadaran akan paksaan langsung dari kehendak oleh hukum hanyalah *analog* dengan perasaan senang, karena dalam hubungannya dengan daya berkehendak ia melakukan hal yang sama, tetapi dari sumber yang berbeda. Hanya dengan cara representasi inilah kita dapat mencapai apa yang kita cari, yaitu, bahwa tindakan-tindakan tidak hanya sesuai dengan kewajiban (sebagai konsekuensi dari perasaan yang menyenangkan), tetapi juga terjadi *demi kewajiban*, sesuatu yang harus menjadi tujuan sejati dari semua budaya moral.

Apakah tidak ada kata apa pun yang menandakan, bukan sebuah kegembiraan seperti kata kebahagiaan, melainkan sebuah kepuasan dalam keberadaan itu sendiri, sebuah analog dari kebahagiaan yang haruslah secara niscaya menyertai kesadaran akan kebajikan? Ya, ada, dan kata tersebut adalah *kepuasan-diri* (*Selbstzufriedenheit*), yang, dalam signifikansinya yang tepat, secara konstan hanya menunjuk pada sebuah kepuasan *negatif* dalam keberadaannya, yang memberi kita kesadaran bahwa kita tidak membutuhkan apa-apa. Kebebasan dan kesadaran akan hal itu, sebagai daya untuk mengikuti hukum moral dengan watak yang dominan, adalah independensi dari kecenderungan-kecenderungan, setidaknya sebagai penyebab-penyebab penentu utama (*aunque no afectivas — afflicierenden*) dari hasrat kita. Tetapi selama saya sadar akan independensi ini dalam menaati maksim-maksim moral saya, ia merupakan satu-satunya sumber dari sebuah kepuasan yang tak berubah, yang secara niscaya terhubung dengannya dan tidak didasarkan pada perasaan partikular apa pun. Kepuasan ini dapat diklasifikasikan sebagai intelektual. Kepuasan estetis (yang disebut demikian secara tidak tepat), yang berlandaskan pada pemuasan kecenderungan-kecenderungan, betapapun halusnya bayangan yang dibayangkan, tidak akan pernah dapat berkorelasi dengan apa yang direpresentasikan olehnya. Hal ini karena sebagaimana kecenderungan berubah, tumbuh dengan dukungan yang diberikan kepadanya, dan selalu meninggalkan kekosongan yang bahkan lebih besar dari yang diperkirakan telah terisi. Oleh karena itu, kecenderungan-kecenderungan itu merupakan beban yang konstan bagi seorang makhluk rasional; jika ia tidak dapat menghindarinya, ia, bagaimanapun, ingin terbebas darinya. Meskipun sebuah kecenderungan yang sesuai dengan kewajiban (misalnya, kedermawanan) dapat sangat memfasilitasi efektivitas maksim-maksim moral, ia tidak dapat, bagaimanapun, menghasilkan maksim-maksim ini. Untuk itu, segalanya tidak boleh didasarkan pada representasi hukum sebagai motif penentu, jika tindakan itu tidak hanya mengandung legalitas, tetapi juga moralitas. Kecenderungan itu buta dan bersifat budak, entah itu kecenderungan yang baik hati atau yang lain, dan nalar, ketika menyangkut moralitas, tidak boleh menjadi wali dari kecenderungan, tetapi harus, tanpa pertimbangan apa pun terhadapnya, dalam kapasitasnya sebagai nalar murni praktis, menjaga kepentingannya sendiri. Perasaan belas kasihan dan kelembutan ini, yang lahir dari simpati, jika juga mendahului refleksi ketika kita mempertimbangkan bahwa itu adalah kewajiban, dan oleh karena

itu menjadi motif determinasinya, dapat bahkan memberatkan bagi orang-orang yang berniat lurus, karena akan menghasilkan kebingungan tertentu dalam maksim-maksim yang telah mereka ubah menjadi objek studi dan refleksi, dan selain itu, memasukkan ke dalamnya hasrat untuk membebaskan diri dari maksim-maksim tersebut dan hanya bergantung pada legislasi nalar.

Oleh karena itu, menjadi mudah untuk memahami bagaimana kesadaran akan sebuah nalar murni praktis dapat menghasilkan, melalui fakta itu sendiri (kebajikan), sebuah kesadaran akan supremasi atas kecenderungan-kecenderungan kita sendiri dan, akibatnya, bagaimana dan bahkan sejauh mana kita dapat menganggap independensi kita dari mereka, dan juga, berkat itu, mengetahui semua yang tidak menyenangkan yang selalu menyertai mereka, yaitu, akibatnya, sebuah kepuasan yang, pada sumbernya, merepresentasikan sebuah kepuasan individu terhadap pribadinya sendiri. Bahkan kebebasan, dengan cara ini (secara tidak langsung), dapat merupakan sebuah kesenangan yang tidak boleh disebut kebahagiaan, karena tidak bergantung pada intervensi positif dari sebuah perasaan, dan, lebih tepatnya, juga tidak dapat disebut kebahagiaan-sempurna (*Seligkeit*), karena tidak mengandung sebuah independensi total dari kecenderungan-kecenderungan dan kebutuhan-kebutuhan. Meskipun ia mirip dengan yang terakhir ketika setidaknya determinasi kehendak dapat tetap bebas dari pengaruh kecenderungan-kecenderungan dan, setidaknya pada asalnya, analog dengan kualitas mencukupi diri sendiri, yang hanya dapat kita atribusikan pada Wujud Tertinggi.

Dari solusi atas antinomi nalar murni praktis ini, kita menyimpulkan bahwa, dalam prinsip-prinsip praktis, sebuah hubungan yang alami dan niscaya antara kesadaran akan moralitas dan harapan akan sebuah kebahagiaan yang sepadan sebagai konsekuensinya, dapat dinilai setidaknya sebagai mungkin (tetapi dengan itu tidak dapat segera diketahui dan dipahami secara mendalam). Sebaliknya, prinsip-prinsip pencarian kebahagiaan sama sekali tidak dapat menghasilkan moralitas, dan oleh karena itu, disimpulkan bahwa *kebaikan tertinggi* (sebagai kondisi utama dari *kebaikan tuntas*) adalah moralitas, sementara kebahagiaan, meskipun merupakan elemen kedua darinya, adalah konsekuensi yang terkondisikan secara moral, tetapi tidak niscaya dari yang pertama. Hanya dalam subordinasi inilah *kebaikan tuntas* menjadi objek total dari nalar murni praktis, yang harus direpresentasikannya secara niscaya sebagai mungkin, karena merupakan sebuah perintah darinya untuk berkontribusi dengan segala cara yang mungkin untuk produksinya. Tetapi karena kemungkinan dari hubungan semacam itu antara yang-terkondisikan dengan kondisinya sepenuhnya termasuk dalam hubungan supra-inderawi dari benda-benda dan tidak dapat diberikan menurut hukum-hukum dunia inderawi—meskipun konsekuensi-konsekuensi praktis dari ide ini, yaitu, tindakan-tindakan yang diarahkan untuk mewujudkan *kebaikan tertinggi*, termasuk dalam dunia inderawi—kita akan mencoba untuk memaparkan landasan-landasan dari kemungkinan itu, pertama-tama dalam kaitannya dengan apa yang secara langsung berada dalam kuasa kita, dan kemudian, dalam apa yang ditawarkan oleh nalar kepada kita sebagai pelengkap dari ketidakmampuan kita untuk mewujudkan kemungkinan *kebaikan tertinggi* (yang niscaya melalui prinsip-prinsip praktis) dan yang tidak berada dalam kuasa kita.

### III

#### TENTANG PRIMASI NALAR MURNI PRAKTIS DALAM KESATUANNYA DENGAN NALAR SPEKULATIF

YANG saya maksud dengan primasi di antara dua hal atau lebih yang dihubungkan oleh nalar, adalah keunggulan yang dimiliki oleh salah satunya untuk menjadi landasan penentu pertama dari kesatuan dengan yang lain. Dalam arti praktis yang sempit, ini berarti keunggulan kepentingan dari yang satu, di mana kepentingan yang lain tersubordinasi pada kepentingan tersebut (yang tidak dapat ditempatkan di belakang kepentingan lain mana pun). Pada setiap daya jiwa kita dapat mengatribusikan sebuah kepentingan, yaitu, sebuah prinsip yang mengandung kondisi di mana hanya pelaksanaannya yang didukung. Nalar, sebagai daya prinsip-prinsip, menentukan kepentingan dari semua kekuatan jiwa dan kepentingannya sendiri. Kepentingan dari penggunaan spekulatifnya terdiri dari pengetahuan tentang objek hingga mencapai prinsip-prinsip *a priori* yang tertinggi; kepentingan dari penggunaan praktisnya terletak pada penentuan kehendak dalam kaitannya dengan tujuan akhir yang paling lengkap. Apa yang dituntut untuk kemungkinan penggunaan nalar secara umum, yaitu, agar prinsip-prinsip dan penegasan-penegasannya tidak saling bertentangan, bukanlah bagian dari kepentingannya, melainkan syarat untuk memiliki nalar secara umum; hanya amplifikasi, bukan sekadar keselarasan internal, yang akan dihitung sebagai kepentingan.

Jika nalar praktis tidak dapat mengakui atau menilai sebagai terberi apa pun selain apa yang dapat diberikan oleh nalar spekulatif, dengan sendirinya dan melalui pengetahuannya, maka primasi akan menjadi milik nalar spekulatif. Tetapi dengan anggapan bahwa nalar praktis memiliki prinsip-prinsip asli *a priori* dengan sendirinya, yang dengannya posisi-posisi teoretis tertentu terhubung secara tak terpisahkan, yang, meskipun demikian, luput dari semua pemahaman yang mungkin dari nalar spekulatif (meskipun mereka juga tidak bertentangan dengannya), maka pertanyaannya tentang kepentingan mana yang tertinggi (bukan tentang mana yang harus mengalah pada yang lain, karena mereka tidak selalu bertentangan) adalah ini: apakah nalar spekulatif, yang tidak mengetahui apa pun yang ditawarkan oleh nalar praktis untuk diterimanya, harus mengakui proposisi-proposisi ini dan, meskipun bagi nalar spekulatif proposisi-proposisi itu bersifat transenden, mencoba untuk menyatukannya dengan konsep-konsepnya sebagai milik asing yang dipindahkan kepadanya, atau apakah ia berwenang untuk dengan gigih mengikuti kepentingannya sendiri secara terpisah dan, menurut diktum Epikuros, menolak sebagai kerumitan yang sia-sia segala sesuatu yang dapat membenarkan realitas objektifnya melalui contoh-contoh nyata yang disajikan dalam pengalaman, betapapun eratnya hal itu terhubung dengan kepentingan penggunaan praktis (murni) dan, meskipun juga tidak bertentangan dengan penggunaan teoretis, hanya karena ia benar-benar merugikan kepentingan nalar spekulatif dengan mengangkat batas-batas yang telah ditetapkan untuk dirinya sendiri, dan menyerahkannya pada semua kesia-siaan atau khayalan imajinasi.

Pada kenyataannya, selama nalar praktis diletakkan sebagai landasan yang terkondisikan secara patologis, yaitu, hanya mengelola kepentingan kecenderungan-

kecenderungan di bawah prinsip inderawi dari kebahagiaan, maka klaim ini tidak dapat diajukan kepada nalar spekulatif. Surga Muhammad atau persatuan jahat para teosofis dan mistikus dengan dewa, sesuai dengan selera masing-masing, akan memaksakan keanehannya pada nalar; sama saja tidak memilikinya daripada menyerahkannya dengan cara ini pada semua mimpi. Tetapi jika nalar murni dapat dengan sendirinya bersifat praktis dan memang demikian adanya, sebagaimana telah ditunjukkan oleh kesadaran akan hukum moral, maka yang ada selalu hanyalah satu dan nalar yang sama, yang, baik dalam aspek teoretis maupun praktis, menilai menurut prinsip-prinsip a priori. Maka menjadi jelaslah bahwa, meskipun dayanya dalam aspek pertama tidak berhasil menetapkan proposisi-proposisi tertentu dengan menegaskannya, namun ia tidak bertentangan dengannya. Tesis inilah yang justru harus diakuinya, sejauh ia secara tak terpisahkan termasuk dalam kepentingan praktis dari nalar murni. Ia harus menerimanya meskipun sebagai sesuatu yang asing yang tidak tumbuh di tanahnya, namun sebagai sesuatu yang dibenarkan, dan mencoba untuk menyusunnya dan menyatukannya dengan segala sesuatu yang, sebagai nalar spekulatif, berada dalam kuasanya. Meskipun harus diakui bahwa itu bukanlah pengetahuannya, melainkan hanya perluasan dari penggunaannya dari sudut pandang lain, yaitu, sudut pandang praktis. Hal ini sama sekali tidak bertentangan dengan kepentingannya, yang terdiri dari pembatasan terhadap keberanian spekulatif.

Primasi dalam kesatuan antara nalar murni spekulatif dengan nalar murni praktis dalam sebuah pengetahuan adalah milik yang terakhir, selalu dengan anggapan bahwa kesatuan tersebut tidaklah kontingen dan sewenang-wenang, melainkan didasarkan secara a priori pada nalar itu sendiri, dan oleh karena itu, niscaya. Sesungguhnya, tanpa subordinasi ini, nalar akan menemukan dirinya dalam konflik dengan dirinya sendiri. Karena jika keduanya hanya diasosiasikan satu sama lain (dikoordinasikan), yang pertama akan menekan batas-batasnya dengan ketat, tanpa mengakui apa pun dari yang kedua dalam lingkupnya, sementara yang terakhir ini akan meregangkan batas-batasnya ke segala hal dan, di mana kebutuhannya menuntut, akan mencoba untuk memasukkan yang pertama ke dalam batas-batasnya. Tetapi, di sisi lain, tidak dapat dituntut dari nalar praktis agar ia tetap tersubordinasi pada nalar spekulatif, yang dengan demikian akan membalik tatanan hal-hal, karena pada akhirnya, semua kepentingan adalah praktis, dan kepentingan dari nalar spekulatif itu sendiri terkondisikan dan hanya lengkap dalam penggunaan praktisnya.

#### IV

#### IMORTALITAS JIWA

#### SEBAGAI SEBUAH POSTULAT NALAR MURNI PRAKTIS

PERWUJUDAN *kebaikan tertinggi* di dunia adalah objek niscaya dari sebuah kehendak yang dapat ditentukan melalui hukum moral. Tetapi kehendak semacam itu adalah keselarasan total dari watak dengan hukum moral, syarat tertinggi dari *kebaikan tertingginya*. Oleh karena itu, ia haruslah sama mungkinnya dengan objeknya, karena ia terkandung di dalam perintah yang sama untuk memajukan objek tersebut. Tetapi keselarasan penuh dari kehendak dengan hukum moral merupakan *kekudusan*,

yakni, sebuah kesempurnaan yang tidak dapat dicapai oleh makhluk rasional mana pun di dunia inderawi, pada momen mana pun dari keberadaannya. Tetapi karena ia, meskipun demikian, dituntut sebagai niscaya secara praktis, ia juga tidak dapat ditemukan selain dalam sebuah kemajuan tak-terhingga menuju keselarasan total itu, dan menurut prinsip-prinsip nalar murni praktis, adalah niscaya untuk mengakui kemajuan praktis semacam itu sebagai objek nyata dari kehendak kita.

Namun, kemajuan tak-terhingga ini hanya mungkin di bawah andaian adanya sebuah keberadaan dan kepribadian yang berlangsung secara tak-terhingga dari makhluk rasional yang sama (yang kita sebut immortalitas jiwa). Dengan demikian, oleh karena itu, *kebaikan tertinggi* hanya dapat terwujud secara praktis di bawah aspek immortalitas jiwa, dan akibatnya, immortalitas ini, yang terhubung secara tak terpisahkan dengan hukum moral, adalah sebuah *postulat nalar murni praktis* (yang dengannya saya maksudkan sebuah proposisi teoretis namun tak-terbuktikan sebagai demikian, sejauh ia bergantung secara tak terpisahkan pada sebuah hukum praktis yang memiliki nilai tak bersyarat *a priori*).

Proposisi tentang determinasi moral dari kodrat kita, bahwa ia tidak dapat mencapai keselarasan penuh dengan hukum moral kecuali dalam sebuah kemajuan tak-terhingga, sangatlah bermanfaat, tidak hanya dalam kaitannya dengan pelengkap atas ketidakmampuan nalar spekulatif saat ini, tetapi juga dalam hal yang menyangkut agama. Tanpa proposisi semacam itu, entah hukum moral akan dilucuti sepenuhnya dari kekudusannya, dengan membayangkannya sebagai lunak dan sesuai dengan kenyamanan kita, atau orang akan melebihi-lebihkan misinya dan, pada saat yang sama, harapan akan sebuah determinasi yang tak-terlaksanakan, yaitu, orang akan menantikan kepemilikan penuh atas kekudusan kehendak, dan mengembara dalam impian-impian mistis dan teosofis, yang begitu muluk, dan sepenuhnya bertentangan dengan pengetahuan-diri; dalam kedua kasus, hanya upaya tak-henti untuk pemenuhan yang tepat waktu dan lengkap dari sebuah perintah rasional yang keras, tidak lunak, namun sepenuhnya benar, yang akan terhalang.

Bagi seorang makhluk rasional, namun terbatas, yang mungkin hanyalah kemajuan tak-terhingga, dari tingkat yang lebih rendah ke tingkat yang lebih tinggi, dalam hukum moral. Yang Tak-terhingga, yang bagi-Nya kondisi waktu tidak berarti apa-apa, melihat dalam rangkaian ini, yang bagi kita tak-terhingga, keseluruhan keselarasan dengan hukum moral, dan kekudusan, yang dituntut tanpa henti oleh perintah-Nya agar selaras dengan keadilan-Nya dalam partisipasi yang Ia tetapkan bagi setiap orang dalam *kebaikan tertinggi*, haruslah ditemukan dalam sebuah intuisi intelektual tunggal atas keberadaan makhluk-makhluk rasional. Apa yang hanya dapat berkorespondensi dengan makhluk ciptaan sehubungan dengan harapan akan partisipasi ini adalah kesadaran akan niat batinnya yang teguh, untuk berharap dari kemajuannya yang dicapai dari yang jahat menuju yang baik di bidang moral dan dari tujuan tak-berubah yang telah dibentuk oleh makhluk yang sadar itu, karena mengetahui adanya kelanjutan lebih lanjut dari kemajuan ini, selama keberadaannya dapat berlangsung, dan bahkan melampaui kehidupan ini <sup>(14)</sup>. Dan dengan demikian, sesungguhnya, baik

---

14 Keyakinan akan ketidakberubahan niat-niat batin dalam kemajuan menuju kebaikan membuat makhluk ciptaan menganggap dirinya tidak mampu untuk itu. Justru karena alasan inilah doktrin Kristen membuat keya-



di sini maupun pada momen mana pun yang dapat diramalkan dari keberadaannya di masa depan, tetapi hanya dalam ketidakterhinggaan kelanjutannya (yang hanya dapat dikuasai oleh Tuhan), ia dapat sepenuhnya sesuai dengan kehendak-Nya (tanpa keringanan atau pengampunan yang tidak sesuai dengan keadilan).

## V

### KEBERADAAN TUHAN SEBAGAI POSTULAT NALAR MURNI PRAKTIS

HUKUM moral, dalam analisis sebelumnya, telah membawa kita pada problema praktis yang, tanpa campur tangan daya pendorong inderawi apa pun, diresepkan semata-mata oleh nalar murni sebagai elemen yang diperlukan untuk pengetahuan tentang bagian pertama, bagian utama dan paling kompleks dari *kebaikan tertinggi*: moralitas. Dan karena problema ini hanya dapat diselesaikan sepenuhnya melalui keabadian, ia juga membawa kita pada postulat imortalitas. Hukum yang sama ini juga harus membawa kita pada kemungkinan elemen kedua dari *kebaikan tertinggi*, yaitu kebahagiaan yang sesuai dengan moralitas tersebut, dengan kepentingan yang sama seperti sebelumnya, semata-mata melalui nalar yang tidak memihak. Yaitu, dengan mengandaikan adanya suatu penyebab yang memadai bagi efek ini, dalam postulat keberadaan yang memungkinkan adanya *kebaikan tertinggi* (objek dari kehendak kita yang secara niscaya terhubung dengan legislasi moral dari nalar murni). Mari kita jelaskan hubungan ini dengan cara yang meyakinkan.

Kebahagiaan adalah keadaan seorang makhluk rasional di dunia, yang baginya, dalam keseluruhan keberadaannya, segala sesuatu berjalan sesuai dengan keinginan dan kehendaknya; oleh karena itu, ia berlandaskan pada keselarasan antara alam dengan tujuan total yang ia ajukan, dan juga dengan landasan esensial dari determinasi kehendaknya. Nah, hukum moral, sebagai hukum kebebasan, memerintahkan melalui landasan-landasan determinasi yang harus sepenuhnya independen dari alam dan dari kesesuaiannya dengan daya berkehendak (sebagai daya pendorong). Tetapi makhluk rasional yang bertindak di dunia ini bukanlah, pada saat yang sama, penyebab dari dunia dan dari alam itu sendiri. Dengan demikian, oleh karena itu, tidak ada di dalam hukum moral landasan sekecil apa pun untuk sebuah hubungan yang niscaya antara moralitas dan kebahagiaan yang sepadan dengan kodrat suatu makhluk yang

---

kinan ini berasal dari Roh itu sendiri yang mengerjakan pengudusan, yaitu, dari tujuan yang teguh dan, dengan demikian, dari kesadaran akan ketekunan dalam kemajuan moral. Tetapi juga secara alami, orang yang sadar telah bertekun hingga akhir hayatnya dalam kemajuan menuju kebaikan dan telah bertindak sesungguhnya berdasarkan landasan-landasan yang sangat moral, dapat berhak untuk memelihara harapan yang menenangkan, jika bukan kepastian, bahwa dalam sebuah keberadaan di luar kehidupan ini, ia akan dapat tetap berada pada tingkat di mana ia berada. Dan bahwa, meskipun di hadapan dirinya sendiri dan dalam kehidupan ini ia tidak pernah berhasil menjadi adil secara absolut dan tepat, ia masih dapat berharap untuk menjadi demikian, terlepas dari kemajuan kesempurnaan alamnya yang menanti di masa depan, dan dengan itu, juga dalam kewajiban-kewajibannya. Namun, dalam kemajuan ini, yang, meskipun menyangkut sebuah kemajuan yang terletak di dalam ketidakterhinggaan, ia dapat bercita-cita pada sebuah nilai kepemilikan bagi Tuhan, dengan memelihara prospek masa depan yang penuh kebahagiaan- sempurna. Karena inilah ungkapan yang dengannya nalar menunjukkan sebuah kebaikan (*Wohl*) yang lengkap, independen dari semua penyebab kontingen dunia, dan, persis seperti kekudusan, sebuah ide yang hanya dapat ditempatkan dalam sebuah kemajuan tak-terhingga, dan oleh karena itu, dalam totalitasnya, tidak akan pernah dapat sepenuhnya dicapai oleh makhluk ciptaan.



termasuk, sebagai bagian, dalam dunia. Dan akibatnya, karena alasan itu, makhluk ini tidak dapat menjadi penyebab dari kodrat ini melalui kehendaknya, dan dalam hal kebahagiaannya, ia tidak dapat, dengan upayanya sendiri, menghasilkan keselarasan yang berkelanjutan antara kodrat ini dengan prinsip-prinsip praktisnya. Namun, dalam problema praktis dari nalar murni, yaitu, dalam usaha yang niscaya untuk mengembangkan *kebaikan tertinggi*, hubungan semacam itu dipostulatkan sebagai niscaya: kita harus berusaha untuk memajukan *kebaikan tertinggi* (yang, oleh karena itu, haruslah mungkin).

Oleh karena itu, dipostulatkan juga keberadaan suatu penyebab dari alam secara keseluruhan, yang berbeda dari alam dan yang mengandung landasan dari hubungan ini, yaitu, dari keselarasan yang tepat antara kebahagiaan dan moralitas. Tetapi penyebab superior ini harus mengandung landasan dari sebuah keselarasan alam, tidak hanya dengan sebuah hukum dari kehendak makhluk-makhluk rasional, tetapi juga dengan representasi dari hukum ini, ketika mereka menempatkannya sebagai landasan tertinggi dari determinasi kehendak. Dengan demikian, ia tidak hanya selaras dengan adat istiadat, sesuai dengan bentuknya, tetapi juga dengan moralitasnya sebagai landasan penggerakannya, yaitu, dengan watak moralnya. Jadi, oleh karena itu, *kebaikan tertinggi* hanya mungkin di dunia selama diakui adanya suatu penyebab superior dari alam, suatu penyebab yang mengandung sebuah kausalitas yang selaras dengan watak moral. Suatu makhluk, oleh karena itu, yang mampu bertindak menurut representasi hukum, merupakan sebuah *intelegensi* (makhluk rasional), dan kausalitas dari makhluk semacam itu, menurut representasi hukum ini, adalah sebuah *kehendak* darinya. Jadi, oleh karena itu, penyebab tertinggi dari alam, sejauh ia merupakan sebuah praanggapan bagi *kebaikan tertinggi*, adalah suatu makhluk yang, melalui nalar dan kehendak, merupakan penyebab (dan akibatnya, pencipta) dari alam, yaitu, *Tuhan*. Akibatnya, postulat dari kemungkinan *kebaikan tertinggi turunan* (sebuah dunia yang optimal) pada saat yang sama adalah postulat dari realitas sebuah *kebaikan tertinggi asli*, yaitu, dari keberadaan *Tuhan*. Merupakan sebuah kewajiban yang dibebankan pada diri kita sendiri untuk memajukan *kebaikan tertinggi*; oleh karena itu, bukan hanya sebuah hak tetapi juga sebuah keniscayaan yang berakar pada kewajiban, sebagai sebuah tuntutan, untuk mengandaikan kemungkinan dari *kebaikan tertinggi* ini. Dan karena ini hanya terjadi di bawah syarat keberadaan *Tuhan*, maka ia secara tak terpisahkan menggabungkan anggapan tentang-Nya dengan kewajiban, yaitu, menjadi niscaya secara moral untuk mengakui keberadaan *Tuhan*.

Harus dicatat di sini bahwa keniscayaan moral ini bersifat *subjektif*, yaitu, sebuah *tuntutan*, dan bukan *objektif*, yaitu, kewajiban itu sendiri; karena tidak mungkin ada kewajiban apa pun untuk menerima keberadaan suatu benda (karena ini hanya menyangkut penggunaan teoretis dari nalar). Juga tidak boleh dipahami dengan ini bahwa perlu untuk mengakui keberadaan *Tuhan* sebagai prinsip fundamental dari semua kewajiban secara umum (karena, seperti yang telah ditunjukkan dengan cukup, prinsip ini memiliki dasarnya secara eksklusif dalam otonomi dari nalar itu sendiri). Yang termasuk dalam kewajiban, pada titik ini, hanyalah usaha untuk menghasilkan dan memajukan *kebaikan tertinggi* di dunia, yang kemungkinannya, oleh karena itu, dapat dipostulatkan, meskipun nalar kita tidak menilainya dapat dipikirkan selain di

bawah praanggapan adanya sebuah intelegensi tertinggi. Pengakuan akan keberadaannya, oleh karena itu, berkaitan dengan kesadaran akan kewajiban kita, meskipun penerimaan ini sendiri termasuk dalam nalar teoretis, yang di hadapannya ia dapat disebut sebuah hipotesis jika kita menganggapnya sebagai landasan penjelasan; tetapi dalam kaitannya dengan dapat dipahaminya sebuah objek yang diajukan kepada kita (yakni, *kebaikan tertinggi*) oleh hukum moral, dan akibatnya, dari sebuah tuntutan dalam pengertian praktis, ia dapat disebut *iman* dan *iman rasional murni*, karena nalar murni (baik dipertimbangkan menurut penggunaan teoretis maupun praktisnya) adalah satu-satunya sumber dari mana iman ini berasal.

Melalui deduksi ini sekarang menjadi dapat dimengerti mengapa mazhab-mazhab Yunani tidak pernah dapat mencapai solusi atas problema mereka tentang kemungkinan praktis dari *kebaikan tertinggi*; yaitu karena mereka selalu menjadikan aturan penggunaan, yang dibuat oleh kehendak manusia atas kebebasannya, sebagai satu-satunya dan dengan sendirinya landasan yang cukup bagi kemungkinan ini, tanpa memerlukan, menurut pendapat mereka, keberadaan Tuhan untuk itu. Sesungguhnya, mereka benar ketika menetapkan prinsip moral, secara independen dari postulat ini, dengan sendirinya, dalam hubungan antara nalar itu sendiri dengan kehendak, dan akibatnya, menjadikannya kondisi praktis *suprem* dari *kebaikan tertinggi*; tetapi dengan itu ia belumlah menjadi kondisi *lengkap* dari kemungkinannya. Nah, kaum Epikurean, sesungguhnya, menerima sebagai yang superior sebuah prinsip moralitas yang sepenuhnya keliru, yaitu, prinsip kebahagiaan, dan mengusulkan maksim pilihan sewenang-wenang, masing-masing menurut kecenderungannya, sebagai ganti dari sebuah hukum; tetapi mereka bertindak dengan cukup konsisten, meskipun demikian, dengan merendahkan *kebaikan tertinggi* mereka sebanding dengan kekecilan prinsip mereka, dengan tidak mengharapkan kebahagiaan yang lebih besar dari yang dapat diperoleh melalui kebijaksanaan manusia (yang juga termasuk di dalamnya moderasi dan kontingensi dalam kecenderungan), suatu kebahagiaan yang, seperti diketahui, pastilah sangat terbatas dan sangat berbeda menurut keadaan, tanpa menghitung pengecualian-pengecualian yang harus mereka izinkan tanpa henti dalam maksim-maksim mereka dan yang membuatnya tidak pantas untuk menjadi hukum. Kaum Stoa, di sisi lain, telah memilih dengan sangat baik prinsip praktis superior mereka, yaitu, kebajikan, sebagai syarat dari *kebaikan tertinggi*; tetapi dengan merepresentasikan tingkat kebajikan yang dituntut oleh hukum murni dari *kebaikan tertinggi* sebagai sepenuhnya dapat diwujudkan dalam kehidupan ini, mereka tidak hanya telah memperluas daya moral manusia, di bawah nama *orang bijak*, melampaui batas-batas kodratnya dan mengakui sesuatu yang bertentangan dengan semua pengetahuan manusia, tetapi juga telah meninggalkan elemen kedua yang termasuk dalam *kebaikan tertinggi*, yaitu, kebahagiaan, tanpa mau memberinya nilai sebagai objek khusus dari daya berkehendak manusia. Orang bijak mereka, seperti dewa dalam kesadaran akan keunggulan pribadinya, mereka jadikan sepenuhnya independen dari alam (dalam hal kepuasannya), dengan memaparkannya tetapi tidak menundukkannya pada keburukan-keburukan hidup (sementara pada saat yang sama mereka juga merepresentasikannya sebagai bebas dari kejahatan), dengan demikian meninggalkan elemen kedua dari *kebaikan tertinggi*, yaitu kebahagiaan itu sendiri.

Mereka menempatkannya hanya dalam aktivitas dan dalam kepuasan dengan nilai pribadi, dan oleh karena itu memasukkannya ke dalam kesadaran akan cara berpikir moral, di mana, bagaimanapun, mereka dapat dengan cukup dibantah oleh suara kodrat mereka sendiri.

Doktrin Kekristenan <sup>(15)</sup>, bahkan ketika kita tidak menganggapnya sebagai doktrin religius, menyajikan pada titik ini sebuah konsep *kebaikan tertinggi* (kerajaan Allah) yang merupakan satu-satunya yang memenuhi tuntutan paling keras dari nalar praktis. Hukum moral itu suci (tak fleksibel) dan menuntut kekudusan adat istiadat, meskipun semua kesempurnaan moral yang dapat dicapai oleh manusia selalu merupakan kebajikan, yaitu, watak yang sesuai dengan hukum dan, akibatnya, sebuah penghargaan diri yang disatukan dengan kerendahan hati. Oleh karena itu, dalam kaitannya dengan kekudusan yang dituntut oleh hukum Kristen, hukum moral tidak menyisakan bagi makhluk ciptaan apa pun selain sebuah kemajuan tak-terhingga, tetapi, tepatnya karena itu, ia juga membenarkan dalam diri makhluk ciptaan harapan akan kelangsungannya yang tak-terhingga. Nilai dari sebuah watak yang sepenuhnya memadai dengan hukum moral adalah tak-terhingga, karena semua kebahagiaan yang mungkin tidak memiliki, dalam penilaian seorang pemberi kebahagiaan yang bijaksana dan mahakuasa, batasan lain selain kurangnya kesesuaian makhluk-makhluk rasional dengan kewajiban mereka. Tetapi hukum moral dengan sendirinya tidak menjanjikan kebahagiaan apa pun, karena kebahagiaan, menurut kaidah-kaidah tatanan alam, secara umum tidaklah secara niscaya terhubung dengan ketaatan pada

---

<sup>15</sup> Umumnya dianggap bahwa kaidah-kaidah Kristen tentang moral tidak memiliki keunggulan apa pun dalam hal kemurniannya atas konsep moral kaum Stoa: tetapi perbedaan antara keduanya, bagaimanapun, sangat terlihat. Sistem Stoa menjadikan kesadaran akan kekuatan jiwa sebagai poros di sekitar mana semua watak moral harus berputar. Dan meskipun para pendukung sistem ini, sesungguhnya, berbicara tentang kewajiban, bahkan menentukannya dengan sangat baik, mereka menempatkan, meskipun demikian, daya-daya pendorong dan landasan yang sesungguhnya dari determinasi kehendak dalam sebuah peninggian cara berpikir di atas daya-daya pendorong dari indra, yang lebih rendah dan hanya kuat di hadapan kelemahan jiwa. Kebajikan, oleh karena itu, di antara mereka, adalah sebuah heroisme tertentu dari orang bijak, yang mengangkat dirinya di atas kodrat hewani manusia, yang mencukupi dirinya sendiri dan yang, meskipun meresepkan kewajiban kepada orang lain, berada di atas mereka, tidak tunduk pada godaan apa pun untuk melanggar hukum moral. Tetapi mereka tidak akan bisa melakukan semua ini seandainya mereka merepresentasikan hukum semacam itu bagi diri mereka sendiri dengan kemurnian dan kekerasan seperti yang dilakukan oleh kaidah Injil. Jika saya memahami dengan sebuah *ide*, sebuah kesempurnaan, yang kepadanya tidak ada yang dapat diberikan sebagai korelasi dalam pengalaman, maka ide-ide moral tidaklah transenden dalam hal apa pun, yaitu, sedemikian rupa sehingga kita tidak akan pernah dapat menentukan bahkan konsepnya secara memadai, yang tidak pasti ketika sebuah objek selalu berkorespondensi dengannya, seperti yang terjadi pada ide-ide dari nalar spekulatif. Tetapi mereka, bagaimanapun, berfungsi sebagai prototipe dari kesempurnaan praktis, sebagai panduan yang tak tergantikan dari perilaku moral dan, pada saat yang sama, sebagai ukuran perbandingan. Harus diakui, jika saya mempertimbangkan Moralitas Kristen dari sudut pandang filosofis, maka akan muncul, jika dibandingkan dengan ide-ide dari mazhab-mazhab Yunani, sebagai berikut: – Ide-ide dari kaum Sinis, Epikurean, Stoa, dan Kristen adalah: kesederhanaan alami, kebijaksanaan, kearifan, dan kekudusan. Dalam kaitannya dengan jalan untuk mencapainya, para filsuf Yunani berbeda satu sama lain, karena kaum Sinis menganggap pemahaman manusia biasa sudah cukup untuk itu, yang lain hanya jalan ilmu pengetahuan; keduanya, oleh karena itu, hanya penggunaan kekuatan-kekuatan alami. Moralitas Kristen, dengan menetapkan kaidahnya (sebagaimana mestinya), begitu murni dan tanpa keringanan, merampas dari manusia kepercayaan, setidaknya di sini dalam kehidupan ini, untuk sepenuhnya memadai dengannya; namun, ia menetapkan sedemikian rupa sehingga jika kita bertindak sebaik yang ada dalam kemampuan kita, kita dapat berharap bahwa apa yang tidak ada dalam kemampuan kita, dengan cara ini, akan datang kepada kita dari tempat lain, entah kita tahu caranya atau tidak. Aristoteles dan Plato dibedakan demikian; hanya dalam pertimbangan asal-usul konsep-konsep moral kita.

hukum moral. Doktrin moral Kristen melengkapi kekurangan ini (dari elemen kedua yang niscaya dari *kebaikan tertinggi*), melalui representasi dunia, di mana makhluk-makhluk rasional mengabdikan diri pada hukum moral dengan segenap jiwa, sebagai sebuah *kerajaan Allah*, di mana alam dan moralitas mencapai sebuah harmoni, yang dengan sendirinya asing bagi masing-masing, melalui seorang pencipta yang suci, yang memungkinkan *kebaikan tertinggi*. Kekudusan adat istiadat sudah ditunjukkan kepada mereka dalam kehidupan ini sebagai sebuah panduan; tetapi kebaikan yang sepadan dengannya, yakni kebahagiaan-sempurna (*Seligkeit*), hanya direpresentasikan dapat diakses dalam sebuah keabadian. Karena yang pertama, kekudusan, haruslah selalu menjadi model dari perilaku mereka dalam setiap keadaan, dan kemajuan ke arah sana mungkin dan niscaya sudah dalam kehidupan ini; tetapi yang terakhir, kebahagiaan-sempurna, di bawah nama kebahagiaan, tidak dapat dicapai di dunia ini (sejauh bergantung pada kebahagiaan kita), dan oleh karena itu, hanya menjadi objek harapan. Meskipun demikian, prinsip Kristen dari moralitas itu sendiri bukanlah teologis (dan akibatnya, heteronomi), melainkan otonomi dari nalar murni praktis dengan sendirinya. Karena ia tidak menjadikan pengetahuan tentang Tuhan dan kehendak-Nya sebagai landasan dari hukum-hukum ini, melainkan hanya prinsip untuk mencapai *kebaikan tertinggi* dengan syarat ketaatan pada hukum-hukum ini. Daya pendorong yang sesungguhnya untuk menaati yang terakhir tidak diletakkannya pada konsekuensi yang diinginkan, melainkan hanya pada representasi kewajiban, sebagai satu-satunya hal yang dalam ketaatan setianya terletak kelayakan untuk memperoleh kebahagiaan.

Dengan demikian, hukum moral, melalui konsep *kebaikan tertinggi*, sebagai objek dan tujuan akhir dari nalar murni praktis, mengarah pada *agama*. Yaitu, pada pengenalan semua kewajiban sebagai perintah ilahi, bukan sebagai sanksi—atau, perintah sewenang-wenang dan dengan sendirinya kontingen dari kehendak asing—melainkan sebagai hukum-hukum esensial dari sebuah kehendak yang bebas dengan sendirinya. Hukum-hukum ini, meskipun demikian, harus dianggap sebagai perintah dari Wujud Tertinggi, karena kita tidak dapat berharap untuk mencapai *kebaikan tertinggi*—yang oleh hukum moral diajukan sebagai sebuah kewajiban untuk kita jadikan objek dari usaha kita—selain dari sebuah kehendak yang secara moral sempurna (suci dan baik), dan pada saat yang sama mahakuasa, dan akibatnya, melalui sebuah keselarasan dengan kehendak ini. Oleh karena itu, di sini segalanya terjadi dengan cara yang tanpa pamrih dan didasarkan semata-mata pada kewajiban, tanpa perlu menempatkan ketakutan atau harapan sebagai landasannya, sebagai daya pendorong, karena, jika keduanya menjadi prinsip, mereka akan memusnahkan semua nilai moral dari tindakan. Hukum moral memerintahkan saya untuk menjadikan *kebaikan tertinggi* yang mungkin di dunia, sebagai tujuan akhir dari seluruh perilaku saya. Tetapi saya tidak dapat mengharapkannya kecuali melalui keselarasan kehendak saya dengan kehendak seorang pencipta dunia yang suci dan baik. Dan meskipun kebahagiaan saya sendiri terkandung dalam konsep *kebaikan tertinggi*, sebagai bagian dari sebuah keseluruhan di mana kebahagiaan terbesar direpresentasikan sebagai terhubung, dalam proporsi yang paling tepat, dengan himpunan terbesar dari kesempurnaan moral (yang mungkin pada makhluk ciptaan), namun, bukanlah kebahagiaan itu, melainkan hukum morallah

(yang secara langsung dan terutama membatasi, di dalam kondisi-kondisi yang paling ketat, hasrat saya yang tak terbatas) yang menjadi motif penentu dari kehendak yang berpegang pada dorongan untuk mencapai *kebaikan tertinggi*.

Oleh karena itu, moralitas juga bukanlah, sesungguhnya, doktrin yang mengajarkan kita bagaimana kita *menjadi* bahagia, melainkan bagaimana kita harus *menjadi layak* untuk mendapatkan kebahagiaan. Baru setelahnya, ketika agama datang, muncullah juga harapan untuk suatu hari nanti berpartisipasi dalam kebahagiaan sejauh kita berusaha untuk tidak menjadi tidak layak mendapatkannya.

Seseorang *layak* memiliki suatu benda atau suatu keadaan ketika fakta bahwa ia memilikinya selaras dengan *kebaikan tertinggi*. Sekarang dapat dipahami dengan mudah bahwa semua kelayakan hanya bergantung pada perilaku moral, karena perilaku ini, dalam konsep *kebaikan tertinggi*, merupakan syarat dari sisanya (yang termasuk dalam keadaan), yaitu, dari partisipasi dalam kebahagiaan. Dari sini disimpulkan bahwa moralitas itu sendiri tidak boleh diperlakukan sebagai doktrin kebahagiaan, yaitu, sebagai sebuah disiplin untuk menjadi partisipan dalam kebahagiaan, karena ia hanya berhubungan dengan syarat rasional dari yang terakhir (*conditio sine qua non*), tetapi bukan dengan sarana untuk memperolehnya. Namun, ketika ia (dengan hanya membebankan kewajiban dan tidak memberikan aturan pada hasrat-hasrat yang berkepentingan) telah dipaparkan sepenuhnya, barulah, setelah hasrat moral yang didasarkan pada sebuah hukum terbangun untuk memajukan *kebaikan tertinggi* (membawa kerajaan Allah kepada kita)—suatu hasrat yang tidak mungkin lahir sebelumnya dalam jiwa yang egois—dan setelah, untuk memuaskan hasrat ini, langkah menuju agama telah diartikulasikan, kita dapat menyebut doktrin moral ini juga sebagai doktrin kebahagiaan, karena harapan akan yang terakhir ini hanya terbangun melalui agama.

Dengan semua ini juga dapat dipahami bahwa, jika kita mencari tujuan akhir Tuhan dalam penciptaan dunia, kita tidak boleh mengemukakan sebagai tujuan tersebut kebahagiaan makhluk-makhluk rasional di dunia ini, melainkan *kebaikan tertinggi*, yang menambahkan pada hasrat makhluk-makhluk rasional itu sebuah syarat lain, yaitu, menjadi *layak* untuk bahagia, yakni, moralitas dari semua makhluk rasional itu sendiri, yang mengandung satu-satunya ukuran yang menurutnya mereka dapat bercita-cita untuk berpartisipasi dalam kebahagiaan dari tangan seorang pencipta yang bijaksana. Memang, meskipun kebijaksanaan, yang dipertimbangkan secara teoretis, berarti pengetahuan tentang *kebaikan tertinggi* dan, secara praktis, keselarasan kehendak dengan *kebaikan tertinggi*, kita tidak dapat mengatribusikan pada sebuah kebijaksanaan tertinggi yang independen, suatu tujuan yang hanya didasarkan pada kebaikan. Sebab, efek dari kebaikan (relatif terhadap kebahagiaan makhluk-makhluk rasional) tidak dapat dipahami selain di bawah syarat restriktif dari sebuah keselarasan dengan kekudusan<sup>(16)</sup> dari kehendak-Nya sendiri sebagai sesuatu yang selaras dengan *kebaikan*

16 Mengenai hal ini, dan untuk memberitahukan karakter khas dari konsep-konsep ini, kami hanya mengamati bahwa ketika berbagai sifat diatribusikan kepada Tuhan yang kualitasnya juga sesuai untuk makhluk ciptaan, kecuali bahwa di dalam-Nya keduanya mencapai tingkat yang lebih tinggi, seperti, misalnya, kekuasaan, pengetahuan, kehadiran, kebaikan tak terbatas, dll., namun ada tiga yang, secara eksklusif dan tanpa tambahan kebesaran apa pun, diatribusikan kepada Tuhan, ketiganya bersifat moral: Ia adalah *satu-satunya yang kudus*, *satu-satunya yang penuh kebahagiaan- sempurna*, dan *satu-satunya yang bijaksana*, karena konsep-konsep ini sudah membawa di dalamnya keti-



tertinggi pada asalnya. Oleh karena itu, mereka yang menempatkan tujuan penciptaan pada kemuliaan Tuhan (dengan mengandaikan bahwa mereka menilai ini secara antropomorfis sebagai kecenderungan untuk dipuji) telah menemukan ungkapan yang terbaik. Sebab tidak ada yang lebih memuliakan Tuhan selain memiliki apa yang paling berharga di dunia sebagai milik-Nya: rasa hormat terhadap perintah-Nya, ketaatan pada kewajiban suci yang dibebankan oleh hukum-Nya kepada kita, ketika disposisi agung-Nya datang untuk memahkotai tatanan yang begitu indah dengan kebahagiaan yang selaras dengannya. Jika yang terakhir membuatnya menjadi *layak dicintai* (untuk berbicara dalam bahasa manusia), yang pertama, di sisi lain, adalah objek *pemujaan*. Manusia sendiri, dengan berbuat baik, dapat menjadi layak untuk dicintai; tetapi hanya dengan itu mereka tidak akan pernah dapat merebut rasa hormat; dengan demikian, kedermawanan terbesar hanya memuliakan mereka ketika dilaksanakan sesuai dengan martabatnya.

Bahwa, dalam tatanan tujuan, manusia (dan bersamanya setiap makhluk rasional) adalah *tujuan pada dirinya sendiri*, yaitu, tidak pernah dapat digunakan hanya sebagai sarana oleh siapa pun (bahkan oleh Tuhan), tanpa pada saat yang sama menjadi sebuah tujuan; bahwa, oleh karena itu, kemanusiaan, dalam pribadi kita, haruslah suci bagi kita, adalah sesuatu yang konsekuensi. Karena manusia adalah subjek dari hukum moral, dan akibatnya, juga dari apa yang dalam dirinya suci, dari apa yang memungkinkan untuk menyebut suci segala sesuatu yang selaras dengannya. Sebab hukum moral ini didasarkan pada otonomi kehendaknya, sebagai kehendak bebas, yang secara niscaya harus dapat selaras, pada saat yang sama, menurut hukum-hukum universalnya, dengan segala sesuatu yang harus ia patuhi.

## VI

### MENGENAI POSTULAT-POSTULAT NALAR MURNI PRAKTIS SECARA UMUM

SEMUA ini berasal dari prinsip moralitas, yang bukanlah sebuah postulat, melainkan sebuah hukum yang melaluinya nalar secara langsung menentukan kehendak. Kehendak ini, justru karena ditentukan demikian, sebagai kehendak murni, menuntut kondisi-kondisi niscaya ini dalam ketaatan pada kaidah-kaidahnya. Postulat-postulat ini bukanlah dogma-dogma teoretis, melainkan praanggapan-praanggapan dalam pengertian yang niscaya secara praktis; oleh karena itu, meskipun tidak memperluas pengetahuan spekulatif, namun ia memberikan realitas objektif pada ide-ide dari nalar spekulatif secara umum (melalui hubungannya dengan apa yang praktis), dan memberinya wewenang untuk merumuskan konsep-konsep yang tanpanya ia bahkan tidak dapat mencoba untuk menegaskan kemungkinannya.

Postulat-postulat ini adalah postulat *imortalitas*, *kebebasan* yang dipertimbangkan secara positif (sebagai kausalitas suatu makhluk sejauh ia termasuk dalam dunia

---

dakterbatasan. Menurut urutan yang sama, yang telah dipaparkan, Ia adalah satu-satunya *legislator yang kudus* (dan pencipta), *penguasa yang baik hati* (dan pemelihara), dan *hakim yang adil*, tiga sifat yang mengandung di dalamnya segala sesuatu yang menjadikan Tuhan sebagai objek agama, sifat-sifat yang di dalamnya kesempurnaan-kesempurnaan metafisik ditambahkan dengan sendirinya dalam nalar kita.



inteligibel), dan *keberadaan Tuhan*. Yang pertama berasal dari kondisi yang secara praktis niscaya dari kesesuaian durasi dengan pemenuhan integral dari hukum moral; yang kedua dari anggapan niscaya tentang independensi dari dunia inderawi dan dari daya penentuan kehendaknya menurut hukum sebuah dunia yang inteligibel, yaitu, dari kebebasan; yang ketiga, dari keniscayaan kondisi yang dituntut oleh dunia inteligibel ini untuk menjadi *kebaikan tertinggi*, melalui anggapan tentang *kebaikan tertinggi yang independen*, yaitu, keberadaan Tuhan.

Aspirasi pada *kebaikan tertinggi*, yang niscaya melalui rasa hormat pada hukum moral, dan anggapan, yang diturunkan darinya, tentang realitas objektif dari kebaikan tertinggi ini, oleh karena itu mengarah, melalui postulat-postulat nalar praktis, pada konsep-konsep yang oleh nalar spekulatif dapat diungkapkan sebagai problema, tetapi tidak berhasil diselesaikannya dengan sendirinya. Dengan demikian, katakanlah: 1) ia mengarah pada konsep yang dalam solusinya, nalar teoretis tidak dapat melakukan apa pun selain *paralogisme* (yaitu, konsep imortalitas), karena di sini tidak ada karakteristik persistensi untuk mendukung konsep psikologis tentang sebuah subjek terakhir, yang secara niscaya diatribusikan pada jiwa dalam kesadaran-dirinya, untuk mencapai representasi nyata dari sebuah substansi. Sesuatu yang oleh nalar praktis diselesaikan melalui postulat sebuah durasi yang menuntut keselarasan dengan hukum moral dalam *kebaikan tertinggi*, sebagai tujuan lengkap dari nalar. 2) Ia mengarah pada konsep yang menjerumuskan nalar spekulatif ke dalam *antinomi*, yang solusinya hanya dapat didasarkan pada sebuah konsep, meskipun secara problematis dapat dibayangkan, tidak dapat didemonstrasikan dan ditentukan realitas objektifnya, yaitu, ide kosmologis tentang sebuah dunia yang inteligibel dan kesadaran akan keberadaan kita di dalamnya melalui postulat kebebasan (yang realitasnya oleh nalar praktis dipaparkan melalui hukum moral, dan bersamanya, pada saat yang sama, hukum dari sebuah dunia yang inteligibel), yang oleh nalar spekulatif hanya dapat ditandai tetapi tidak dapat ditentukan konsepnya. 3) Ia memberikan signifikansi pada konsep yang hanya dapat dibayangkan oleh nalar spekulatif, tetapi harus dibiarkan tak-terdeterminasi, sebagai ideal transendental belaka, yaitu konsep teologis tentang *Wujud Asali* (dalam pengertian praktis, yaitu, sebagai sebuah kondisi dari kemungkinan objek dari sebuah kehendak yang ditentukan oleh hukum itu) sebagai prinsip superior dari *kebaikan tertinggi* di sebuah dunia yang inteligibel, melalui sebuah legislasi moral untuk dunia yang mahakuasa itu.

Tetapi dengan cara ini, melalui nalar praktis, apakah pengetahuan kita benar-benar akan diperluas, dan apakah yang bersifat transenden bagi nalar spekulatif, akan menjadi imanen bagi nalar praktis? Tidak diragukan lagi, tetapi hanya dalam pengertian praktis. Sebab, sesungguhnya, melalui konsep-konsep ini kita tidak mengenal kodrat jiwa kita, tidak juga dunia yang inteligibel, tidak juga Wujud Tertinggi, sebagaimana kita juga tidak memiliki pengetahuan yang tepat mengenai apa benda-benda ini dalam dirinya sendiri. Kita hanya menyatukan konsep-konsep tentangnya dalam sebuah konsep praktis dari *kebaikan tertinggi*, sebagai objek dari kehendak kita, sepenuhnya secara *a priori* melalui nalar murni, tetapi hanya melalui hukum moral dan juga hanya dalam kaitannya dengan hukum itu, dalam pertimbangan objek yang diperintahkannya. Tetapi bagaimana kebebasan itu mungkin, dan bagaimana, secara

teoretis dan positif, modus kausalitas ini harus direpresentasikan, adalah sesuatu yang tidak dapat dipahami melalui konsep-konsep semacam itu; akibatnya, kita hanya dapat mempostulatkan bahwa, berkat keberadaan hukum moral dan demi tujuannya, kausalitas ini haruslah niscaya ada. Hal yang tidak berbeda terjadi dengan ide-ide lainnya, yaitu, mengenai kemungkinan keberadaannya; tidak ada pemahaman manusia yang akan pernah memahaminya, tidak juga sofisme apa pun, bahkan intelegensi yang paling umum sekalipun, yang dapat meyakinkan kita bahwa itu bukanlah konsep-konsep yang sejati.

## VII

### TENTANG BAGAIMANA SEBUAH AMPLIFIKASI NALAR MURNI DALAM PENGERTIAN PRAKTIS DAPAT DIPAHAMI, TANPA DENGAN ITU MELUASKAN PENGETAHUANNYA SEBAGAI NALAR SPEKULATIF

AGAR kita tidak menjadi terlalu abstrak, mari kita selesaikan pertanyaan ini, dengan segera menerapkannya pada kasus saat ini. Untuk amplifikasi praktis dari sebuah pengetahuan murni, haruslah diberikan sebuah niat *a priori*, yaitu, sebuah tujuan sebagai objek (dari kehendak) yang, secara independen dari semua prinsip teoretis, direpresentasikan sebagai niscaya secara praktis oleh sebuah imperatif yang secara langsung menentukan kehendak (sebuah imperatif kategoris), yang, di sini, terdiri dari *kebaikan tertinggi*. Tetapi ini tidaklah mungkin tanpa mengandaikan tiga konsep teoretis (yang untuknya tidak dapat ditemukan intuisi yang berkorespondensi, karena mereka hanyalah konsep-konsep murni dari nalar, dan akibatnya, kita tidak dapat menemukan bagi mereka realitas objektif apa pun dalam jalur teoretis), yaitu: *kebebasan*, *imortalitas*, dan *Tuhan*.

Dengan demikian, oleh karena itu, melalui hukum praktis, yang memerintahkan keberadaan *kebaikan tertinggi* di dunia, dipostulatkanlah kelayakan dari objek-objek nalar spekulatif tersebut, realitas objektif yang tidak dapat dijamin oleh nalar ini bagi mereka. Melalui ini, segera, pengetahuan teoretis dari nalar murni menerima sebuah tambahan, yang, meskipun demikian, hanya terdiri dari fakta bahwa konsep-konsep yang baginya bersifat problematis (hanya dapat dibayangkan), sekarang ditegaskan secara asertoris sebagai konsep-konsep yang kepadanya objek-objek benar-benar berkorespondensi. Hal ini karena nalar praktis secara tak terhindarkan membutuhkan keberadaan mereka untuk kemungkinan objeknya, yakni *kebaikan tertinggi*, yang secara praktis mutlak niscaya. Akibatnya, nalar teoretis diberi wewenang untuk mengandaikannya.

Tetapi amplifikasi dari nalar teoretis ini bukanlah amplifikasi dari nalar spekulatif, yaitu, untuk membuat dari titik ini sebuah penggunaan positif darinya dalam pengertian teoretis. Namun, karena di sini nalar praktis tidak melakukan lebih dari menunjukkan bahwa konsep-konsep ini nyata dan benar-benar memiliki objek-objeknya (yang mungkin), dan karena, lebih jauh lagi, tidak ada intuisi apa pun yang diberikan tentangnya (yang juga tidak dapat dituntut), maka sebuah proposisi sintetis melalui realitas yang diakui ini menjadi mustahil. Penemuan (*Eröffnung*) ini tidak membantu kita dalam pengertian spekulatif untuk memperluas pengetahuan

kita, meskipun ia melayani kita dalam hal yang berkaitan dengan penggunaan praktis dari nalar murni di hadapan objek untuk memberikan jangkauan yang lebih besar pada pengetahuan kita. Ketiga ide nalar spekulatif sebelumnya tidak dengan sendirinya merupakan pengetahuan apa pun; namun, mereka adalah pemikiran-pemikiran (transenden) di mana tidak ada sesuatu yang mustahil. Namun, melalui sebuah hukum praktis apodiktis dan sebagai kondisi-kondisi niscaya dari kemungkinan dari apa yang diperintahkan oleh hukum ini untuk dianggap sebagai objek, mereka menerima realitas objektif. Yaitu, melalui hukum ini kita harus memahami bahwa ide-ide tersebut mengandung objek-objek, tanpa, bagaimanapun, dapat menunjukkan bagaimana konsepnya merujuk pada sebuah objek. Dan ini, bagaimanapun, bukanlah pengetahuan tentang objek-objek ini, karena dengan itu tidak menjadi mungkin untuk menilai apa pun secara sintetis tentangnya atau untuk menentukan secara teoretis penerapannya, dan oleh karena itu, untuk membuat dari mereka penggunaan teoretis apa pun dari nalar, yang di dalamnya sesungguhnya terletak semua pengetahuan spekulatif.

Namun, pengetahuan teoretis, meskipun bukan tentang objek-objek nalar ini, namun, secara umum, telah diperluas sejauh melalui postulat-postulat praktis telah diberikan objek-objek pada ide-ide tersebut, sehingga sebuah pemikiran yang semata-mata problematis memperoleh realitas objektif. Dengan demikian, oleh karena itu, ini bukanlah sebuah amplifikasi dari pengetahuan tentang objek-objek supra-inderawi yang diberikan, tetapi hanya sebuah amplifikasi dari nalar teoretis dan dari pengetahuannya dalam kaitannya dengan yang supra-inderawi secara umum, sejauh ia terpaksa mengakui bahwa *ada* objek-objek semacam itu tanpa dapat menentukannya dengan lebih tepat, dan akibatnya, tanpa dapat memperluas pengetahuan tentang objek-objek ini (yang kini diberikan kepadanya atas dasar praktis dan juga hanya untuk penggunaan praktis). Pertumbuhan ini, oleh karena itu, dari nalar murni teoretis, yang baginya semua ide tersebut bersifat transenden dan tanpa objek, adalah berkat daya murni praktis ini.

Ide-ide ini di sini menjadi *imanen* dan *konstitutif*, karena mereka adalah prinsip-prinsip fundamental dari kemungkinan untuk mewujudkan objek niscaya dari nalar murni praktis (*kebaikan tertinggi*), sementara tanpa ini mereka bersifat *transenden* dan hanya prinsip-prinsip *regulatoris* dari nalar spekulatif, yang tidak mengusulkan padanya untuk mengakui sebuah objek baru di luar pengalaman, tetapi hanya untuk mendekatkan penggunaannya dalam pengalaman pada totalitas. Tetapi begitu nalar memiliki tambahan ini, ia menjadi negatif sebagai nalar spekulatif (sesungguhnya hanya untuk menjamin penggunaan praktisnya), yaitu, tidak ekstensif, tetapi memurnikan, untuk bekerja dengan ide-ide tersebut dan menahan, di satu sisi, *antropomorfisme*, sebagai sumber takhayul atau amplifikasi yang tampak dari konsep-konsep tersebut melalui sebuah pengalaman yang dianggap, dan, di sisi lain, *fanatisme*, yang menjanjikan amplifikasi ini melalui sebuah intuisi supra-inderawi atau perasaan-perasaan analog. Semua ini merupakan rintangan bagi penggunaan praktis dari nalar murni, yang penghapusannya, seperti yang terlihat, termasuk dalam amplifikasi pengetahuan kita dalam pengertian praktisnya, tanpa menjadi bertentangan dengan ini untuk mengakui pada saat yang sama bahwa nalar, dalam pengertian spekulatifnya, tidak memperoleh keuntungan apa pun darinya.

Untuk setiap penggunaan nalar dalam kaitannya dengan sebuah objek, diperlukan konsep-konsep murni pemahaman (kategori-kategori), yang tanpanya kita tidak dapat memikirkan objek apa pun. Ini dapat diterapkan hanya pada penggunaan teoretis dari nalar, yaitu, pada pengetahuan semacam itu, sejauh pada saat yang sama diletakkan sebagai dasarnya intuisi (yang selalu inderawi), hanya untuk merepresentasikan dengan demikian, melalui mereka, sebuah objek yang mungkin dari pengalaman. Harus diakui, oleh karena itu, bahwa dalam kasus ini adalah ide-ide dari nalar yang tidak dapat diberikan dalam pengalaman apa pun, yang akan membawa saya untuk berpikir melalui kategori-kategori untuk mengenalnya. Tetapi yang dipertaruhkan di sini juga bukanlah pengetahuan teoretis tentang objek dari ide-ide ini, tetapi hanya bahwa mereka secara umum memiliki objek. Realitas ini diberikan kepadanya oleh nalar murni praktis, dan nalar teoretis tidak ada hubungannya dengan itu, kecuali sejauh ia dapat memikirkan objek-objek tersebut melalui kategori-kategori, sesuatu yang, seperti yang telah kami tunjukkan dengan jelas, dapat dilakukan lebih baik tanpa memerlukan intuisi (baik inderawi maupun supra-inderawi). Karena kategori-kategori memiliki lokasi dan asal-usulnya dalam pemahaman murni, secara independen dan sebelum semua intuisi, semata-mata sebagai daya berpikir, mereka selalu hanya berarti sebuah objek secara umum, apa pun cara ia mungkin disajikan. Oleh karena itu, dalam kategori-kategori, sejauh harus diterapkan pada ide-ide tersebut, tidak dapat disajikan sebuah objek dalam intuisi; tetapi meskipun demikian, cukup terjamin bahwa objek semacam itu nyata, dan akibatnya, bahwa kategori, sebagai bentuk pemikiran belaka, di sini tidaklah kosong, tetapi menyajikan signifikansi melalui sebuah objek yang dipaparkan tanpa ragu oleh nalar praktis dalam konsep *kebaikan tertinggi*. Dengan ini, terjaminlah realitas dari konsep-konsep yang termasuk dalam kemungkinan *kebaikan tertinggi*, tanpa, bagaimanapun, dengan tambahan ini, tercatat amplifikasi sekecil apa pun dari pengetahuan menurut prinsip-prinsip teoretis.



Jika, lebih jauh lagi, ide-ide tentang Tuhan, sebuah dunia yang inteligibel (kerajaan Allah), dan imortalitas, ditentukan melalui predikat-predikat yang dideduksikan dari kodrat kita sendiri, maka determinasi ini tidak dapat dianggap sebagai representasi inderawi dari ide-ide rasional murni tersebut (antropomorfisme), tidak juga sebagai pengetahuan transenden tentang objek-objek supra-inderawi. Hal ini karena predikat-predikat ini tidak lain adalah intelegensi dan kehendak, yang kita pertimbangkan dalam hubungan timbal balik, sebagaimana kita harus memahaminya dalam hukum moral, dan akibatnya, hanya sejauh kita membuat penggunaan murni praktis darinya. Kemudian, dengan mengabstraksikan semua yang bergantung secara psikologis dari konsep-konsep ini, yaitu, sejauh kita mengamati secara empiris daya kita ini dalam pelaksanaannya (misalnya, bahwa pemahaman manusia bersifat diskursif, dan akibatnya, representasi-representasinya adalah *pemikiran* dan bukan *intuisi*; bahwa representasi-representasi ini terjadi dalam waktu; bahwa kehendaknya selalu bergantung kepuasannya pada keberadaan objeknya, dll., fakta-fakta yang tidak terjadi dengan cara demikian pada Wujud Tertinggi), maka dari konsep-konsep yang melaluinya kita dapat merepresentasikan suatu makhluk pemahaman

yang murni, tidak tersisa apa pun selain apa yang secara tepat dituntut untuk kemungkinan *memahami* suatu hukum moral, dan akibatnya, pengetahuan tentang Tuhan, tetapi hanya dalam hubungan praktis. Oleh karena itu, jika kita mencoba untuk memperluas pengetahuan ini ke sudut pandang teoretis, maka kita akan memiliki sebuah pemahaman yang tidak berpikir tetapi hanya mengintuisi; sebuah kehendak yang diarahkan pada objek-objek yang keberadaannya sama sekali tidak menjadi sandaran kepuasannya (saya bahkan tidak akan menyebutkan predikat-predikat transendental, seperti, misalnya, sebuah keberadaan yang luas, yaitu durasi, tetapi yang tidak menemukan tempat dalam waktu, satu-satunya cara yang mungkin bagi kita untuk merepresentasikan keberadaan sebagai sesuatu yang agung). Sifat-sifat ini adalah sifat-sifat yang mengenainya kita tidak dapat merumuskan konsep apa pun yang berfungsi untuk pengetahuan tentang objek. Dari sini disimpulkan bahwa mereka tidak pernah dapat digunakan untuk sebuah teori tentang makhluk-makhluk supra-inderawi, dan oleh karena itu, dalam hal ini, tidak dapat menetapkan pengetahuan spekulatif apa pun, dan penggunaannya hanya terbatas pada pelaksanaan hukum moral.

Yang terakhir ini begitu nyata dan dapat ditunjukkan dengan sangat jelas oleh fakta itu sendiri sehingga kita dapat, dengan penuh keyakinan, menantang semua yang menyebut diri mereka ahli dalam teologi alami<sup>(17)</sup> (sebuah nama yang aneh) untuk menunjukkan kepada kita satu saja dari sifat-sifat objek mereka (di luar predikat-predikat yang semata-mata ontologis), yaitu, dari pemahaman atau dari kehendak, tanpa dapat ditunjukkan sesudahnya, dengan cara yang tak terbantahkan, bahwa dengan menyingkirkan semua yang bersifat antropomorfis, tidak ada lagi yang tersisa bagi kita selain *kata*, tanpa dapat menggabungkan dengannya konsep sekecil apa pun yang melaluinya dapat diharapkan sebuah amplifikasi dari pengetahuan teoretis. Tetapi dalam kaitannya dengan penggunaan praktis, masih tersisa bagi kita dalam sifat-sifat sebuah pemahaman dan sebuah kehendak, konsep tentang sebuah *hubungan*, yang kepadanya hukum praktis (yang secara tepat menentukan *a priori* hubungan antara pemahaman dengan kehendak ini) memberikan realitas objektif. Tetapi begitu ini terjadi, diberikanlah realitas pada konsep objek dari sebuah kehendak yang ditentukan secara moral (yakni, *kebaikan tertinggi*), dan bersamanya pada kondisi-kondisi dari kemungkinannya, yaitu ide-ide tentang Tuhan, kebebasan, dan imortalitas, tetapi selalu hanya dalam kaitannya dengan pelaksanaan hukum moral (dan bukan untuk suatu kebutuhan spekulatif).

Setelah pengamatan ini, menjadi mudah untuk menemukan jawaban atas pertanyaan penting apakah konsep Tuhan adalah sebuah konsep yang termasuk dalam fisika (dan akibatnya juga dalam metafisika, sebagai yang hanya mengandung prinsip-

---

17 (*Kesarjanaan* (*Gelehrsamkeit*)) sesungguhnya hanya merupakan sekumpulan ilmu-ilmu sejarah. Akibatnya, kita hanya bisa menyebut seorang *sarjana* Tuhan (*Gottesgelehrter*) orang yang ahli dalam teologi wahyu. Tetapi jika kita juga ingin memberikan nama *sarjana* (*Gelehrte*) kepada orang yang memiliki ilmu-ilmu rasional (matematika dan filsafat), meskipun ini sudah akan bertentangan dengan makna kata tersebut (karena dalam *kesarjanaan* – *Gelehrsamkeit* – selalu hanya dipahami apa yang harus diajarkan dan apa yang tidak dapat ditemukan oleh siapa pun dengan sendirinya, melalui nalar), maka sang filsuf, dengan pengetahuannya tentang Tuhan sebagai ilmu positif, akan memainkan peran yang tidak begitu membangun dengan membiarkan dirinya disebut *sarjana* (*Gelehrte*) dalam pengertian ini.



prinsip murni *a priori* dari yang pertama dalam signifikansi universal), atau sebuah konsep yang termasuk dalam moral. Menjelaskan tatanan alam, atau perubahannya, dengan merujuk pada Tuhan sebagai pencipta segala sesuatu, tentu saja bukan sebuah penjelasan fisik; ini selalu merupakan sebuah pengakuan bahwa di sanalah filsafat mengakhiri tugasnya, karena dengan cara ini kita terpaksa mengakui sesuatu yang konsepnya tidak kita miliki dalam diri kita sendiri, untuk dapat membentuk sebuah konsep tentang kemungkinan dari apa yang ada di hadapan kita. Namun, mencapai melalui metafisika konsep Tuhan dan bukti keberadaan-Nya melalui kesimpulan-kesimpulan yang pasti, dengan berangkat dari pengetahuan tentang dunia ini, adalah mustahil, karena kita tidak berkompeten untuk mengenal dunia ini sebagai keseluruhan yang paling sempurna yang mungkin; akibatnya, untuk tujuan tersebut, kita seharusnya mengenal semua dunia yang mungkin (untuk dapat membandingkannya dengan dunia ini) dan, oleh karena itu, menjadi mahatahu, untuk mengatakan bahwa dunia ini hanya mungkin melalui seorang Tuhan (sebagaimana kita dapat memiliki sebuah ide tentang konsep tersebut). Tetapi, lebih jauh lagi, sama sekali mustahil untuk mengenal keberadaan Makhluk ini melalui konsep-konsep belaka, karena sebuah proposisi eksistensial, yaitu, proposisi yang, mengenai suatu makhluk yang darinya saya merumuskan sebuah konsep, mengatakan bahwa ia ada, adalah sebuah proposisi sintetis, yaitu, sebuah proposisi yang melaluinya saya melampaui konsep itu, mengatakan lebih dari apa yang dipikirkan dalam konsep, yaitu, bahwa pada konsep pemahaman ini, berkorespondensilah sebuah objek di luar pemahaman, yang secara nyata mustahil untuk dihasilkan melalui penalaran apa pun.

Dengan demikian, hanya tersisa satu prosedur bagi nalar untuk mencapai pengetahuan ini, yaitu: bahwa ia, sebagai nalar murni, dengan berangkat dari prinsip superior dari penggunaan murni praktisnya (yang diarahkan, lebih jauh lagi, hanya pada keberadaan sesuatu sebagai konsekuensi dari nalar), menentukan objeknya, dan kemudian dalam problemanya, yaitu, arah niscaya dari kehendak menuju *kebaikan tertinggi*, menjadi tak terhindarkan tidak hanya keniscayaan untuk menerima yang pertama dalam kaitannya dengan kemungkinan dari kebaikan ini di dunia, tetapi juga, yang masih lebih patut dicatat, sesuatu yang sama sekali kurang dalam kemajuan nalar di jalur alam, yaitu, sebuah konsep yang ditentukan secara tepat dari Wujud Asali ini. Karena kita hanya mengenal sebagian kecil dari dunia ini dan, oleh karena itu, tidak dapat membandingkannya dengan semua dunia yang mungkin, meskipun kita dapat, dari tatanannya, menyimpulkan bahwa pencipta alam semesta pastilah bijaksana, baik, berkuasa, dll.; semua ini dapat kita simpulkan dari tatanan, finalitas, dan kebesaran alam semesta, tetapi kita tidak dapat memahami kemahatahuan, kebaikan tak terbatas, dan kemahakuasaan, dll., dari pencipta ini. Kita dapat, lebih jauh lagi, mengakui bahwa kita memiliki hak untuk melengkapi kekurangan daya kita untuk memahami atribut-atribut pencipta ini melalui sebuah hipotesis yang sepenuhnya rasional dan diizinkan, yaitu, bahwa jika di semua bagian yang tampak bagi pengetahuan kita bersinarlah kebijaksanaan, kebaikan, dll., maka di semua bagian lainnya pastilah demikian, dan oleh karena itu rasional untuk mengatribusikan kepada Pencipta dunia semua kesempurnaan yang mungkin; tetapi ini bukanlah kesimpulan-kesimpulan yang melaluinya kita dapat memuji daya pemahaman kita, melainkan hanya hak-hak yang



dapat diberikan kepada kita dan yang, meskipun demikian, memerlukan persetujuan pihak lain agar kita dapat menggunakannya. Konsep Tuhan, dengan demikian, dalam jalur empiris (dari fisika) adalah sebuah konsep yang tidak ditentukan secara tepat tentang kesempurnaan Wujud Asali, dan tidak dapat dianggap memadai untuk konsep sebuah dewa (dalam bagian transendentalnya, metafisika, tidak ada yang dapat dicapai).

Sekarang menjadi tugas saya untuk menghubungkan konsep ini dengan objek dari nalar praktis, dan saya menemukan bahwa prinsip moral hanya mengakui kemungkinan dari objek ini di bawah anggapan adanya seorang pencipta dunia yang mengandung kesempurnaan tertinggi. Ia haruslah mahatahu untuk mengetahui perilaku saya hingga ke lubuk hati saya yang terdalam, dalam semua kasus yang mungkin dan di setiap masa depan; mahakuasa, untuk memberikan pada perilaku saya konsekuensi-konsekuensi yang sesuai dengannya; juga mahahadir, abadi, dst... Akibatnya, hukum moral, melalui konsep *kebaikan tertinggi*, sebagai objek dari nalar murni praktis, menentukan konsep *Wujud Asali* sebagai konsep seorang *Wujud Tertinggi*, sesuatu yang tidak dapat dilakukan oleh jalur fisik (dan dengan melanjutkannya ke atas, jalur metafisik), dan akibatnya, oleh seluruh jalur spekulatif dari nalar. Dengan demikian, oleh karena itu, konsep Tuhan tidaklah secara asali termasuk dalam fisika, yaitu, dalam nalar spekulatif, melainkan dalam moral, dan hal yang sama persis dapat dikatakan tentang konsep-konsep nalar lainnya yang telah kita bahas di atas, sebagai postulat-postulat dari nalar dalam penggunaan praktisnya.

Jika dalam sejarah filsafat Yunani tidak ditemukan indikasi yang nyata dari sebuah teologi rasional di luar Anaxagoras, alasannya terletak pada fakta bahwa orang-orang kuno kekurangan intelek dan ketajaman pikiran untuk mengangkat diri mereka ke teologi ini melalui spekulasi, setidaknya dengan bantuan sebuah hipotesis yang sepenuhnya rasional. Apa yang bisa lebih mudah, lebih alami daripada pemikiran, yang muncul dengan sendirinya pada setiap orang, untuk menerima, sebagai ganti dari tingkat kesempurnaan yang tak-terdeterminasi dari penyebab-penyebab dunia yang berbeda, satu penyebab rasional tunggal yang mengandung semua kesempurnaan? Tetapi semua keburukan di dunia tampak bagi mereka sebagai objek-objek yang terlalu penting untuk menganggap hipotesis semacam itu dibenarkan. Akibatnya, mereka justru menunjukkan dengan ini, pemahaman dan daya tembus, dengan tidak mengakui hipotesis itu dan lebih memilih untuk mencari di antara penyebab-penyebab alami apakah di antara mereka tidak dapat ditemukan sifat dan daya yang dituntut oleh Wujud Asali. Namun, ketika bangsa yang cerdas ini maju dalam penyelidikan mereka hingga membahas secara filosofis objek-objek moral itu sendiri, sesuatu yang mengenainya bangsa-bangsa lain tidak melakukan lebih dari sekadar mengobrol, maka mereka menemukan diri mereka dihadapkan pada sebuah tuntutan baru, sebuah tuntutan praktis, yang tidak gagal untuk memberi mereka secara pasti konsep tentang Wujud Asali. Dalam semua ini, nalar spekulatif adalah penonton, yang, lebih jauh lagi, memiliki jasa untuk memperindah sebuah konsep yang tidak tumbuh di lahannya sendiri dan untuk mendukungnya dengan serangkaian konfirmasi yang diambil dari pertimbangan alam untuk pertama kalinya, tentu saja bukan untuk memberinya

otoritas (yang telah ditetapkan), tetapi kemegahan dari sebuah pengetahuan teoretis yang dianggap dari nalar.

Melalui pengamatan-pengamatan ini, pembaca *Kritik atas Nalar Murni Spekulatif* akan sepenuhnya yakin betapa niscaya dan bermanfaatnya deduksi yang sulit dari kategori-kategori itu bagi teologi dan moral. Hanya melaluinya, dengan menempatkan kategori-kategori itu dalam pemahaman murni, dapat dicegah, untuk mengkonseptualisasikannya bersama Plato sebagai bawaan, dan untuk mendasarkan padanya, atas pretensi-pretensi transendental, teori-teori tak terhingga tentang yang supra-inderawi, sehingga menjadikan teologi sebuah lentera ajaib yang fantasmagoris. Dan, dengan menganggapnya sebagai diperoleh, dapat dihindari batasan yang dibuat oleh Epikuros terhadap penggunaannya dalam kasus apa pun, bahkan dalam pengertian praktis, hanya dalam kaitannya dengan objek-objek dan landasan-landasan determinasi dari indra. Harus diakui, kritik, dalam deduksi itu, pertama-tama menunjukkan bahwa kategori-kategori itu bukan berasal dari sumber empiris, tetapi memiliki landasan dan sumbernya secara *a priori* dalam pemahaman murni. Dan, kedua, juga, bahwa, meskipun semuanya merujuk pada objek-objek secara umum, secara independen dari intuisi tentangnya, mereka menghasilkan pengetahuan teoretis hanya ketika diterapkan pada objek-objek empiris. Namun, ketika diterapkan pada sebuah objek yang diberikan oleh nalar murni praktis, mereka berfungsi untuk pemikiran yang terdeterminasi tentang yang supra-inderawi, meskipun hanya sejauh yang supra-inderawi ini dideterminasi secara umum melalui predikat-predikat yang secara niscaya termasuk dalam tujuan praktis, sebagai tujuan murni yang diberikan secara *a priori*, dan pada kemungkinannya.

Pembatasan spekulatif dari nalar murni dan amplifikasi praktis darinya menempatkan nalar dalam hubungan kesetaraan itu, di mana nalar, secara umum, dapat digunakan sesuai dengan tujuan, dan ditunjukkan melalui contoh ini, lebih baik daripada melalui contoh lain mana pun, bahwa jalan menuju kebijaksanaan (*Weisheit*) pastilah aman dan dapat dipraktikkan, dan tidak boleh mengarah pada kesalahan. Ia harus, niscaya, melewati kita, para ilmuwan; namun, ia tidak dapat meyakinkan kita bahwa ia mengarah pada tujuan tersebut tanpa kita menempuh seluruh jalan itu.

## VIII

### TENTANG PERSETUJUAN YANG MUNCUL DARI SUATU KEBUTUHAN NALAR MURNI

SEBUAH kebutuhan dari nalar murni dalam penggunaan spekulatifnya hanya mengarah pada *hipotesis*, sementara sebuah kebutuhan dari nalar murni praktis mengarah pada *postulat*. Karena, dalam kasus pertama, saya naik dari yang turunan dalam rangkaian landasan-landasan setinggi yang saya inginkan, dan saya membutuhkan sebuah landasan primer, bukan untuk memberikan realitas objektif pada yang turunan itu (misalnya, hubungan kausal dari benda-benda dan perubahan-perubahan di dunia), tetapi hanya untuk memuaskan sepenuhnya nalar penyelidik saya dalam kaitannya dengannya. Di hadapan saya, saya melihat tatanan dan finalitas di alam. Saya tidak perlu menggunakan spekulasi untuk memastikan realitasnya,

tetapi hanya untuk *menjelaskannya*, saya perlu mengandaikan adanya dewa sebagai penyebabnya. Tetapi karena kesimpulan yang beralih dari sebuah efek ke sebuah penyebab tertentu—terutama ke sebuah penyebab yang begitu tepat dan sepenuhnya terdeterminasi seperti yang harus kita pikirkan dalam Tuhan—selalu tidak pasti dan meragukan, maka praanggapan semacam itu tidak dapat melampaui tingkat sebuah *pendapat*, yang paling rasional bagi semua manusia <sup>(18)</sup>.

Di sisi lain, sebuah kebutuhan dari nalar murni *praktis* didasarkan pada sebuah *kewajiban*, yaitu kewajiban untuk menjadikan sesuatu (*kebaikan tertinggi*) sebagai objek dari kehendak saya untuk memajukannya dengan segenap kekuatan saya. Tetapi, untuk ini, saya harus mengandaikan kemungkinannya, dan akibatnya, juga kondisi-kondisi dari kemungkinan itu, yaitu, Tuhan, kebebasan, dan imortalitas, karena saya tidak dapat membuktikannya melalui nalar spekulatif saya, tidak juga dapat menyangkalnya. Kewajiban ini didasarkan pada sebuah hukum, yang langsung dan sepenuhnya independen dari praanggapan-praanggapan terakhir ini, yang secara apodiktis pasti dengan sendirinya, yaitu, pada hukum moral. Oleh karena itu, ia tidak memerlukan dukungan lain apa pun dari sebuah pendapat teoretis tentang kodrat internal benda-benda, tentang tujuan rahasia dari tatanan dunia, atau tentang seorang penguasa yang memimpinnya, untuk mewajibkan kita secara sempurna pada tindakan-tindakan yang tak bersyarat sesuai dengan hukum.

Tetapi efek *subjektif* dari hukum ini, yaitu, watak yang sesuai dengannya dan juga yang niscaya olehnya untuk memajukan *kebaikan tertinggi* yang mungkin secara praktis, mengandaikan, setidaknya, bahwa yang terakhir ini mungkin. Karena, jika tidak, akan menjadi mustahil secara praktis untuk berusaha menuju objek dari sebuah konsep yang, pada dasarnya, sia-sia dan tanpa tujuan. Nah, postulat-postulat sebelumnya hanya menyangkut kondisi-kondisi fisik atau metafisik—singkatnya, yang terletak pada kodrat benda-benda—untuk kemungkinan *kebaikan tertinggi*, bukan untuk tujuan spekulatif apa pun, melainkan untuk sebuah tujuan yang niscaya secara praktis dari kehendak rasional murni, yang di sini tidak memilih tetapi mematuhi sebuah kaidah nalar yang tak fleksibel. Kaidah ini didasarkan secara objektif pada susunan benda-benda, ketika mereka harus dinilai secara universal oleh nalar murni, dan tidak didasarkan pada sebuah kecenderungan yang, dalam kaitannya dengan apa yang kita inginkan hanya karena landasan-landasan subjektif, sama sekali tidak berwenang untuk mengakui sarana-sarana sebagai mungkin untuk itu, atau objek itu sendiri sebagai nyata. Jadi, oleh karena itu, ini adalah sebuah kebutuhan dalam pengertian yang mutlak niscaya, dan membenarkan praanggapannya tidak hanya sebagai hipotesis yang diizinkan, tetapi juga sebagai postulat dalam pengertian praktis.

Begitu diakui fakta bahwa hukum moral murni secara tak terelakkan mewajibkan

---

18 Namun, bahkan di sini pun kita tidak dapat mengajukan sebagai alasan sebuah kebutuhan nalar, seandainya kita tidak memiliki di hadapan kita sebuah konsep rasional yang problematis, namun tak terhindarkan, yaitu: konsep tentang suatu *wujud yang mutlak niscaya*. Konsep ini sekarang ingin ditentukan, dan dengan demikian, ketika dorongan untuk amplifikasi muncul, inilah landasan objektif dari sebuah kebutuhan nalar spekulatif, yaitu: untuk menentukan dengan lebih tepat konsep tentang suatu wujud yang niscaya, yang harus berfungsi sebagai landasan utama bagi yang lain, dengan memberitahukan, dalam arti tertentu, yang terakhir ini. Tanpa adanya problema-problema niscaya yang mendahului seperti itu, tidak ada kebutuhan, setidaknya dari nalar murni; yang lainnya adalah kebutuhan dari kecenderungan.

setiap orang sebagai sebuah perintah (bukan sebagai aturan kebijaksanaan), orang yang terhormat dapat dengan yakin menegaskan: *Saya ingin* ada Tuhan, *saya ingin* keberadaan saya di dunia ini juga, di luar hubungan alami, menjadi sebuah keberadaan di dunia yang murni rasional; *saya ingin*, akhirnya, agar durasi saya tak terbatas. Saya bersikeras pada ini dan tidak mengizinkan iman ini direnggut dari saya, karena ini adalah satu-satunya kasus di mana kepentingan saya, karena saya tidak berhak untuk melepaskan apa pun darinya, secara tak terhindarkan menentukan penilaian saya, tanpa memperhitungkan kerumitan-kerumitan, meskipun saya tidak dalam posisi untuk membantahnya atau mengajukan argumen-argumen yang lebih meyakinkan untuk menentangnya<sup>(19)</sup>.



Untuk mencegah interpretasi yang keliru dalam penggunaan sebuah konsep, bahkan ketika konsep itu begitu tidak biasa seperti konsep iman rasional murni praktis, izinkan saya menambahkan sebuah pengamatan. Bahkan mungkin tampak bahwa iman rasional ini di sini dinyatakan sebagai perintah untuk mengakui *kebaikan tertinggi* sebagai mungkin. Tetapi sebuah kepercayaan yang dipaksakan adalah sebuah absurditas. Namun, mari kita ingat kembali analisis sebelumnya tentang apa yang kita minta untuk diakui dalam konsep *kebaikan tertinggi*, dan akan disimpulkan bahwa sama sekali tidak diizinkan untuk memerintahkan penerimaan kemungkinan ini, dan tidak dapat dituntut pengakuannya dari niat praktis apa pun. Hal ini karena nalar spekulatif harus mengakuinya tanpa dituntut, karena tidak seorang pun, meskipun demikian, dapat ingin menegaskan bahwa mustahil ada sebuah kelayakan dalam dirinya sendiri, sesuai dengan hukum moral, bagi makhluk-makhluk rasional di dunia untuk menjadi bahagia dalam kaitannya dengan kepemilikan kebahagiaan yang sepadan dengan kelayakan itu.

Nah, dalam kaitannya dengan bagian pertama dari *kebaikan tertinggi*, yaitu moralitas, hukum moral hanya memberi kita sebuah perintah, dan meragukan kemungkinan elemen ini sama dengan meragukan hukum moral itu sendiri. Tetapi, dalam hal yang menyangkut elemen kedua dari objek itu, yaitu, harmoni antara kebahagiaan yang terus-menerus sepadan dengan jasa tersebut dan kemungkinan untuk mengakui

---

19 Dalam sebuah esai di *Deutsches Museum*, edisi Februari 1787, yang ditulis oleh mendiang Wizenmann yang berpikiran jernih dan tajam, yang kepergiannya sebelum waktunya patut disesali, hak untuk menyimpulkan realitas objektif dari objek sebuah kebutuhan dari kebutuhan itu sendiri diperdebatkan. Ia menjelaskan sudut pandang dengan contoh seorang yang sedang jatuh cinta, yang menjadi gila karena gagasan tentang keindahan yang tidak lebih dari khayalan otaknya, dan ingin menyimpulkan dari situ bahwa objek semacam itu benar-benar ada di suatu tempat. Saya sepenuhnya setuju dengannya dalam semua kasus di mana kebutuhan itu didasarkan pada *kecenderungan*, yang bahkan tidak dapat secara niscaya mempostulatkan keberadaan objeknya bagi orang yang dipengaruhinya, dan terlebih lagi tidak mendukung sebuah tuntutan yang berlaku bagi setiap orang, dan oleh karena itu, hanyalah sebuah landasan subjektif dari hasrat. Tetapi di sini ada sebuah *kebutuhan nalar*, yang lahir dari sebuah landasan objektif dari determinasi kehendak, yaitu: hukum moral, yang secara niscaya mengikat setiap makhluk rasional, dan oleh karena itu, membenarkan, secara *a priori*, praanggapan akan kondisi-kondisi yang sesuai dengannya di alam, dan menjadikan kondisi-kondisi ini tak terpisahkan dari penggunaan praktis yang lengkap dari nalar. Adalah sebuah *keajiban* untuk mewujudkan *kebaikan tertinggi* sesuai dengan kemampuan maksimal kita, dan oleh karena itu, ia juga haruslah mungkin; akibatnya, tak terhindarkan pula bagi setiap makhluk rasional di dunia untuk mengandaikan apa yang diperlukan untuk kemungkinan objektifnya. Praanggapan semacam itu, oleh karena itu, mutlak niscaya, sama seperti hukum moral itu sendiri; tetapi, ia juga hanya berlaku dalam kaitannya dengan hukum tersebut.

kebahagiaan ini secara umum, kita sesungguhnya tidak memerlukan sebuah perintah, karena nalar teoretis tidak memiliki keberatan apa pun yang menentangnya. Tetapi cara bagaimana kita harus memahami harmoni antara hukum-hukum alam dengan hukum-hukum kebebasan mengandung sesuatu yang mengenai hal itu kita memiliki sebuah pilihan, karena nalar teoretis tidak memutuskan dengan kepastian apodiktis, dan dalam hal ini, dalam kaitannya dengannya, mungkin ada sebuah kepentingan moral yang memberikan pukulan penentu.

Telah kami katakan di atas bahwa, menurut alur alam yang semata-mata alami, tidak dapat diharapkan, dan harus dianggap mustahil, adanya kebahagiaan yang secara tepat sesuai dengan nilai moral, dan bahwa, oleh karena itu, kemungkinan dari *kebaikan tertinggi* hanya dapat, pada titik ini, diakui di bawah anggapan adanya seorang pencipta moral dunia. Saya sengaja akan menahan diri dari membatasi penilaian ini pada kondisi-kondisi subjektif dari nalar kita, untuk menggunakan batasan ini hanya ketika cara persetujuannya telah ditentukan dengan lebih baik. Sesungguhnya, ketidakmungkinan yang disebutkan itu hanyalah subjektif, yaitu, nalar kita menganggapnya mustahil baginya untuk membuat dapat dipahami, menurut alur alami belaka, sebuah hubungan yang begitu tepat sesuai dan sepenuhnya selaras dengan sebuah tujuan, di antara peristiwa-peristiwa dunia yang terjadi menurut hukum-hukum yang berbeda. Namun, sebagaimana dalam segala hal lainnya alam selaras dengan tujuan, ia juga tidak dapat menunjukkan, yaitu, memaparkan secara memadai melalui penyebab-penyebab objektif, ketidakmungkinan dari finalitas ini menurut hukum-hukum alam yang diuniversalkan.

Sekarang, bagaimanapun, muncullah sebuah landasan keputusan dari jenis lain untuk memutuskan di hadapan keraguan nalar spekulatif. Perintah untuk memajukan *kebaikan tertinggi* didasarkan secara objektif (dalam nalar praktis), dan kemungkinan darinya, secara umum, juga didasarkan secara objektif (dalam nalar teoretis, yang tidak memiliki keberatan yang menentangnya). Tetapi nalar tidak dapat secara objektif memutuskan bagaimana kita harus merepresentasikan kemungkinan ini: apakah menurut hukum-hukum universal alam, tanpa seorang penguasa bijaksana yang memimpinya, atau hanya di bawah praanggapan keberadaan-Nya. Di sini, sekarang, kita melihat munculnya sebuah kondisi subjektif dari nalar: satu-satunya cara yang secara teoretis mungkin baginya, dan pada saat yang sama, satu-satunya bentuk yang sesuai untuk moralitas (yang berada di bawah sebuah hukum objektif dari nalar) untuk memahami keselarasan yang tepat antara kerajaan alam dengan kerajaan moralitas, sebagai kondisi dari kemungkinan *kebaikan tertinggi*.

Namun, di sini muncullah sebuah kondisi subjektif dari nalar (tetapi hanya dalam kaitannya dengan nalar praktis) dan, pada saat yang sama, kita menemukan sesuai kehendak kita cara bagaimana kita ingin memahami *kebaikan tertinggi*, sedemikian rupa sehingga sebuah kepentingan bebas dari nalar murni praktis dapat memutuskan untuk menerima seorang pencipta dunia yang bijaksana. Dari sini disimpulkan, oleh karena itu, bahwa prinsip yang menentukan penilaian kita dalam kaitannya dengan ini tentu saja bersifat subjektif, sebagai sebuah kebutuhan, tetapi pada saat yang sama, sebagai sarana untuk memajukan apa yang secara objektif (praktis) niscaya: landasan dari sebuah maksim persetujuan dalam pengertian moral, yaitu, sebuah *iman rasional*



*praktis murni*. Iman ini, oleh karena itu, tidak diperintahkan, melainkan berasal dari watak moral sebagai sebuah determinasi spontan dari penilaian kita untuk mengakui keberadaan itu dan, lebih jauh lagi, menempatkannya sebagai dasar dari penggunaan nalar. Determinasi ini bebas dan sadar untuk tujuan moral (perintah), dan juga, selaras dengan kebutuhan teoretis dari nalar. Akibatnya, pada mereka yang memiliki niat batin yang baik secara moral, meskipun iman ini seringkali dapat goyah, ia tidak akan pernah dapat membuat mereka tergelincir ke dalam ketidakpercayaan.

## IX

### TENTANG PROPORSI DAYA MENGENAL YANG SECARA BIJAKSANA DISESUIKAN DENGAN DETERMINASI PRAKTIS MANUSIA

JIKA kodrat manusia ditentukan untuk mendambakan *kebaikan tertinggi*, maka kita juga harus mengakui bahwa ukuran dari daya-daya mengenalnya, terutama dalam hubungan antara daya-daya ini satu sama lain, sesuai dengan tujuan tersebut. Tetapi kritik atas nalar murni spekulatif menunjukkan ketidakcukupan yang luas darinya untuk menyelesaikan, sesuai dengan tujuan itu, problema-problema paling penting yang diajukan kepadanya, meskipun ia tidak mengabaikan petunjuk-petunjuk alami dan tidak remeh dari nalar itu sendiri, tidak juga langkah-langkah besar yang dapat diartikulasikannya untuk mendekati tujuan agung yang diajukan kepadanya, yang, bagaimanapun, tidak pernah ia capai dengan sendirinya, bahkan dengan bantuan pengetahuan yang lebih besar tentang alam. Dalam kasus ini, tampaknya alam, dengan membekali kita dengan sebuah daya yang diperlukan untuk tujuan kita, telah memainkan peran sebagai ibu tiri.

Namun, dengan mengandaikan bahwa pada titik ini alam telah berpihak pada keinginan kita dan bahwa ia menganugerahi kita kemampuan pemahaman atau pencerahan yang dengan senang hati ingin kita miliki, yang kepemilikannya dibayangkan oleh banyak orang, apa gerangan konsekuensinya, menurut segala penampakkannya? Kecuali jika pada saat yang sama seluruh kodrat kita tidak diubah, maka kecenderungan-kecenderungan, yang pada titik ini akan selalu berbicara lebih dahulu, pertama-tama akan menuntut kepuasannya dan, disatukan dengan refleksi rasional, akan menuntut kepuasan maksimum yang mungkin dan berkelanjutan di bawah nama kebahagiaan. Segera setelah itu, hukum moral akan menampakkan diri untuk menjaga kecenderungan-kecenderungan itu dalam batas-batas yang sesuai, termasuk di dalamnya penundukan semua kecenderungan secara bersama-sama pada sebuah tujuan yang lebih tinggi yang tidak memperhitungkan kecenderungan apa pun.

Namun, alih-alih perjuangan yang sekarang harus dilakukan oleh watak moral dengan kecenderungan-kecenderungan—perjuangan di mana, setelah beberapa kemunduran, kita, bagaimanapun, sedikit demi sedikit memperoleh kekuatan moral jiwa—kita akan melihat, secara permanen di hadapan mata kita, Tuhan dan keabadian dengan keagungan-Nya yang mengerikan. Sebab, apa yang dapat kita tunjukkan sepenuhnya berlaku bagi kita, dalam hal kepastian, sama seperti apa yang dipastikan oleh mata kita sendiri. Pelanggaran terhadap hukum akan segera dihindari; perintah akan dipenuhi. Tetapi karena watak yang melaluinya tindakan-tindakan



harus terjadi tidak dapat ditanamkan dalam diri kita oleh perintah apa pun, dan di sisi lain, pendorong aktivitas di sini selalu siap sedia dan bersifat eksternal, sehingga nalar tidak perlu berusaha apa pun untuk mengumpulkan, di hadapan semua ini, melalui representasi yang hidup tentang martabat hukum, kekuatan-kekuatan yang dengannya ia dapat menahan kecenderungan-kecenderungan, maka sebagian besar tindakan yang sesuai dengan hukum akan terjadi karena rasa takut, sedikit karena harapan, dan tidak ada sama sekali karena kewajiban. Dalam kasus itu, tidak akan ada nilai moral dari tindakan, yang darinya tidak hanya bergantung nilai individu tetapi bahkan nilai dunia di mata kebijaksanaan tertinggi. Perilaku manusia, selama kodratnya bertahan seperti sekarang ini, akan menjadi mekanisme belaka, seperti yang terjadi di teater boneka, di mana semua akan bergerak dengan sangat baik, tetapi tidak akan ditemukan kehidupan apa pun pada figur-figur itu.

Karena kita tersusun dengan cara yang sangat berbeda dari itu, kita hanya dapat, bahkan di hadapan semua upaya nalar kita, memiliki sebuah perspektif yang sangat kabur dan ambigu tentang masa depan. Penguasa dunia, meskipun memungkinkan kita untuk membuat dugaan tentang keberadaan dan keagungan-Nya, tidak membiarkan kita melihat atau menunjukkannya dengan jelas. Tetapi, di sisi lain, hukum moral di dalam diri kita, tanpa menjanjikan atau mengancam apa pun dengan pasti, menuntut rasa hormat kita yang tanpa pamrih. Dan lebih jauh lagi, ketika rasa hormat ini menjadi aktif dan dominan, barulah, karena itu, ia memberi kita perspektif ke dalam kerajaan supra-inderawi, meskipun hanya melalui secercah pandangan yang samar. Oleh karena itu, dapatlah ada sebuah watak moral sejati yang didedikasikan secara langsung pada hukum, dan oleh karena itu pula, makhluk rasional dapat menjadi layak untuk berpartisipasi dalam *kebaikan tertinggi*, sepadan dengan nilai moral pribadinya dan bukan hanya sebatas tindakannya. Dengan demikian, oleh karena itu, dapat jugalah benar apa yang diajarkan kepada kita secara memadai oleh studi tentang alam dan manusia, yaitu: bahwa kebijaksanaan yang tak terselami, yang melaluinya kita ada, tidak kalah layak untuk dihormati karena apa yang telah Ia sangkal dari kita, daripada karena apa yang telah Ia anugerahkan kepada kita.





## BAGIAN KEDUA

### dari Kritik atas Nalar Praktis

#### METODOLOGI NALAR MURNI PRAKTIS

Yang dimaksud dengan metodologi nalar murni praktis bukanlah cara (baik dalam refleksi maupun dalam eksposisi) untuk berurusan dengan prinsip-prinsip murni praktis dalam kaitannya dengan sebuah pengetahuan ilmiah tentangnya, yang, lebih jauh lagi, dalam pengetahuan teoretis, disebut metode itu sendiri (karena pengetahuan biasa memerlukan sebuah *cara*, tetapi ilmu pengetahuan memerlukan sebuah *metode*, yaitu, sebuah proses berdasarkan prinsip-prinsip nalar, yang melaluinya saja kemajemukan sebuah pengetahuan dapat menjadi sebuah sistem). Dalam kasus ini, bagaimanapun, kita harus memahami dengan metodologi terutama cara bagaimana hukum-hukum nalar murni praktis dapat diberikan akses ke dalam jiwa manusia, dan ditanamkan pengaruhnya pada maksim-maksimnya, yaitu, untuk menjadikan nalar yang secara objektif praktis menjadi praktis secara subjektif.

Nah, adalah jelas bahwa prinsip-prinsip penentu kehendak yang dengan sendirinya menjadikan maksim-maksim benar-benar bermoral, memberinya sebuah nilai moral—yaitu, representasi langsung dari hukum dan ketaatan yang secara objektif niscaya padanya sebagai kewajiban—haruslah direpresentasikan sebagai daya-daya pendorong yang sejati dari tindakan. Karena, jika tidak, yang akan ditaati adalah legalitas dari tindakan, tetapi bukan moralitas dari niat batin. Namun, tidaklah begitu jelas, bahkan pada pandangan pertama tidak dapat dipercaya, bahwa representasi kebajikan murni ini juga dapat, secara subjektif, memiliki kekuatan yang lebih besar atas jiwa manusia dan memberinya daya pendorong yang jauh lebih kuat untuk mewujudkan legalitas tindakan tersebut dan untuk menghasilkan keputusan-keputusan yang lebih energik, sehingga ia lebih memilih hukum, dalam rasa hormatnya, daripada apa pun yang dapat dihasilkan dari semua solusi yang berasal dari refleksi atas kesenangan dan, secara umum, dari semua yang dapat dihitung sebagai kebahagiaan, atau juga dari ancaman-ancaman rasa sakit dan keburukan. Namun, hal ini terjadi, dan jika kodrat manusia tidak tersusun demikian, tidak akan pernah ada cara merepresentasikan hukum melalui basa-basi dan sarana rekomendasi yang dapat menghasilkan moralitas dari niat batin.

Semuanya akan menjadi kemunafikan murni, hukum akan menjadi dibenci dan bahkan dicemooh, dan hanya ditaati karena pertimbangan keuntungan pribadi. Huruf hukum (legalitas) akan muncul dalam tindakan-tindakan kita, tetapi spiritnya

(moralitas) tidak akan muncul dalam niat-niat batin kita; dan karena kita, betapapun kerasnya kita berusaha, tidak dapat sepenuhnya menyingkirkan nalar dalam penilaian kita, kita secara tak terhindarkan akan tampak di mata kita sendiri sebagai orang-orang yang tidak layak, orang-orang terkutuk, meskipun kita mencoba untuk tetap tidak dirugikan dalam menghadapi humiliasi ini, di hadapan pengadilan batin, dengan bersukacita dalam kesenangan-kesenangan yang mungkin digabungkan oleh hukum alam atau ilahi yang kita terima, yang didasarkan pada keyakinan gila kita pada mesin polisinya, yang diatur semata-mata menurut apa yang dilakukan, tanpa peduli dengan landasan-landasan penggerak yang melaluinya tindakan itu dilakukan.

Sesungguhnya, tidak dapat disangkal bahwa untuk membawa jiwa yang tidak terdidik atau terdegradasi ke jalan kebaikan moral, perlu untuk mempersiapkannya, dengan menariknya dengan prospek keuntungan pribadi atau menakut-nakutinya melalui ancaman; tetapi, segera setelah mekanisme-mekanisme ini, sumber-sumber daya ini, menghasilkan suatu efek, maka perlu untuk menunjukkan kepada jiwa motif moral dalam segala kemurniannya. Karena tidak hanya motif ini yang merupakan satu-satunya yang dapat mendasari sebuah karakter—sebuah cara berpikir yang praktis dan koheren menurut maksim-maksim yang tak berubah—tetapi juga karena ia mengajarkan manusia untuk merasakan martabatnya sendiri, memberi jiwa sebuah kekuatan yang tidak ia harapkan, untuk melepaskan diri dari semua ketergantungan inderawi sejauh ia ingin menjadi dominan, dan untuk menemukan dalam independensi dari kodratnya yang inteligibel, dan dalam kebesaran jiwa yang ditakdirkan untuknya, sebuah kompensasi yang melimpah atas pengorbanan yang ia lakukan.

Oleh karena itu, mari kita tunjukkan melalui pengamatan-pengamatan yang dapat dilakukan oleh setiap orang bahwa sifat dari jiwa kita ini, reseptivitas terhadap sebuah kepentingan moral murni ini, dan akibatnya, kekuatan pendorong dari representasi murni tentang kebajikan, ketika ditempatkan dengan tepat di dalam hati manusia, adalah daya pendorong yang paling kuat menuju kebaikan dan, dalam hal durasi dan ketepatan dalam ketaatan pada maksim-maksim moral, adalah satu-satunya daya pendorong. Untuk tujuan ini, kita harus pada saat yang sama mengingat bahwa jika pengamatan-pengamatan ini hanya menunjukkan realitas dari perasaan ini, tetapi tidak perbaikan moral yang dihasilkannya, hal ini sama sekali tidak merugikan satu-satunya metode, yang terdiri dari menjadikan hukum-hukum objektif praktis dari nalar murni, melalui representasi murni dari kewajiban, sebagai hukum-hukum subjektif praktis. Karena metode ini tidak pernah dipraktikkan, pengalaman tidak dapat menunjukkan keberhasilannya; yang dapat dituntut hanyalah bukti-bukti dari reseptivitas terhadap tujuan-tujuan yang menjadi landasannya. Saya akan memaparkannya secara singkat dan menggariskan dalam beberapa goresan metode yang cocok untuk mendasari dan memupuk niat-niat batin moral yang sejati.

Jika kita mempertimbangkan jalannya sebuah percakapan dalam masyarakat campuran, yang tidak hanya terdiri dari para cendekiawan dan polemis, tetapi juga dari para pebisnis dan wanita, kita akan mengamati bahwa selain anekdot dan ironi, penalaran juga memiliki tempatnya dalam dialog. Karena anekdot, yang untuk menjadi menarik harus mengandung sesuatu yang baru, akan segera habis, dan lelucon akan menjadi hambar. Tetapi di antara semua penalaran, tidak ada yang diterima

dengan begitu baik di antara orang-orang—yang, di sisi lain, semua diskusi yang rumit segera menyebabkan kebosanan yang mendalam bagi mereka—dan yang lebih menghidupkan sebuah masyarakat daripada penalaran yang membahas nilai moral dari tindakan ini atau itu dan bertujuan untuk memutuskan karakter seseorang. Mereka yang menganggap semua yang rumit dan dibuat-buat dalam persoalan-persoalan teoretis sebagai kering dan tidak menyenangkan, segera ikut campur dalam percakapan ketika menyangkut penilaian nilai moral dari sebuah tindakan yang baik atau buruk. Dan dalam hal imajinasi, mereka bersikeras untuk menyoroti apa yang dapat merendahkan kemurnian niat batin dan, akibatnya, tingkat kebajikan darinya, atau setidaknya membuatnya mencurigakan, dengan menempatkan dalam tujuan ini sebuah ketepatan, kehalusan, kerumitan yang tidak akan pernah diharapkan dari mereka jika menyangkut objek spekulasi.

Dalam penilaian-penilaian ini, seringkali dapat dilihat cerminan dari karakter orang yang menilai orang lain. Ada beberapa yang tampaknya lebih cenderung, dalam menjalankan yurisdiksinya terutama atas orang mati, untuk membela terhadap semua tuduhan yang menghinakan apa yang mungkin baik di dalamnya, melindungi nilai moral total dari pribadi terhadap tuduhan simulasi atau kejahatan tersembunyi; yang lain, sebaliknya, cenderung untuk meneliti motif-motif dari tuduhan ini dengan tujuan untuk menentang nilai tersebut. Namun, tidak dapat diatribusikan pada yang terakhir niat untuk menghilangkan semua kebajikan dalam contoh-contoh yang diceritakan tentang manusia, untuk menjadikannya sebuah nama yang kosong; umumnya ini adalah sebuah niat baik yang membuat mereka keras dalam menilai nilai moral dari tindakan. Mereka menilai berdasarkan sebuah hukum yang tidak mengakui dalih dan yang, diambil sebagai contoh, sebagai istilah perbandingan, sangat merendahkan semua kecongkakan kita dalam hal-hal moral, tidak hanya mencontohkan kerendahan hati, tetapi membuatnya dirasakan oleh setiap orang yang memeriksanya dengan pemahaman diri yang tajam. Namun, dalam banyak kasus, kita dapat mengamati bahwa para pembela kemurnian niat batin dalam contoh-contoh yang dikutip, ingin menghapus di dalamnya bahkan noda terkecil yang mungkin menodai landasan penggerak dari tindakan di mana mereka mendasarkan penampilan kejujuran demi keuntungan mereka. Mereka melakukannya karena jika kebenaran dari semua contoh disangkal dan kemurnian dalam kebajikan manusia ditolak, maka kebajikan ini akan berakhir dianggap sebagai sebuah khayalan, dan akibatnya, semua upaya untuk mencapainya akan diremehkan sebagai kepura-puraan yang berlebihan dan kecongkakan yang menipu.

Saya tidak tahu mengapa para pendidik kaum muda tidak sejak lama menggunakan kecenderungan nalar ini untuk dengan senang hati melakukan pemeriksaan paling rumit atas pertanyaan-pertanyaan praktis yang diajukan, dan mengapa, setelah meletakkan sebagai dasar sebuah katekismus yang semata-mata moral, mereka tidak menelusuri biografi-biografi kuno dan modern untuk memiliki dokumen-dokumen tentang kewajiban-kewajiban yang diajukan. Melaluinya, terutama dengan membandingkan tindakan-tindakan serupa dalam keadaan yang berbeda, mereka akan mengaktifkan penilaian dari anak didik mereka dalam membedakan kandungan moral yang lebih besar atau lebih kecil dari tindakan-tindakan tersebut. Mereka akan

segera menyimpulkan dari sini bahwa, bahkan kaum muda, yang belum matang untuk spekulasi, segera menjadi jauh lebih tajam dan, lebih jauh lagi, menjadi tertarik di hadapan perasaan yang mereka miliki tentang kemajuan daya penilaian mereka.

Hal lain yang lebih penting dapat mereka harapkan, melalui kepastian bahwa latihan yang sering untuk mengenal perilaku yang baik dalam segala kemurniannya dan untuk menyetujuinya, serta untuk mengamati, dengan penyesalan atau celaan, penyimpangan sekecil apa pun darinya—meskipun sampai saat itu hanya dilakukan sebagai sebuah permainan penilaian belaka, di mana anak-anak akan bersaing satu sama lain—akan meninggalkan kesan yang langgeng, di satu sisi rasa hormat yang tinggi dan di sisi lain rasa jijik. Dengan demikian, ini dapat menjadi dasar yang sangat baik untuk kejujuran di masa depan melalui kebiasaan semata untuk sering menganggap tindakan-tindakan semacam itu sebagai layak dipuji atau dicela. Saya hanya berharap bahwa contoh-contoh dari tindakan-tindakan yang disebut mulia (*super-meritorius*), yang dipenuhi oleh tulisan-tulisan sentimental kita, dihilangkan, dan bahwa segalanya dirujuk pada kewajiban dan pada nilai yang dapat dan harus dicapai oleh seorang manusia yang menilai dirinya di matanya sendiri sebagai seseorang yang sadar tidak telah melanggar apa pun. Karena aspirasi-aspirasi akan kesempurnaan yang tak terjangkau ini hanya menghasilkan pahlawan-pahlawan novel yang, dengan angkuh mencari kebesaran imajiner, melupakan ketaatan pada kewajiban umum dan biasa, yang bagi mereka tampak terlalu tidak berarti<sup>(20)</sup>.

Namun, jika kita bertanya apa sesungguhnya moralitas murni itu, yang harus berfungsi sebagai batu uji bagi kita untuk menilai nilai moral dari setiap tindakan, saya terpaksa mengakui bahwa hanya para filsuf yang dapat membuat penyelesaian pertanyaan ini meragukan. Karena dalam nalar manusia biasa, ia telah diputuskan sejak lama, bukan oleh formula-formula umum dan abstrak, tetapi oleh penggunaan yang konstan, seperti perbedaan antara tangan kanan dan kiri. Oleh karena itu, mari kita tunjukkan terlebih dahulu dengan sebuah contoh, ciri khas dari kebajikan murni, dan dengan mengandaikan contoh yang diajukan pada penilaian seorang anak laki-laki berusia sepuluh tahun, kita akan melihat apakah anak laki-laki ini, dengan sendirinya dan tanpa bantuan gurunya, akan secara niscaya menilai demikian.

Ceritakanlah kisah tentang seorang pria terhormat yang ingin dibujuk untuk membantu para pemfitnah seseorang yang tidak bersalah namun tidak memiliki pengaruh (seperti, misalnya, Anne Boleyn, yang dituduh oleh Henry VIII, raja Inggris). Mereka menawarkan keuntungan besar, seperti hadiah yang kaya atau posisi terkemuka, dan ia menolaknya. Perilaku ini akan membangkitkan persetujuan dan tepuk tangan dalam jiwa pendengar, karena ini menyangkut keuntungan.

---

20 Memuji tindakan-tindakan di mana bersinar sebuah niat batin yang besar, tanpa pamrih, dan penuh belas kasih, beserta perasaan kemanusiaan, adalah sesuatu yang sangat dianjurkan. Tetapi di sini kita harus memperhatikan tidak hanya pada peninggian jiwa, yang bersifat sementara dan cepat berlalu, tetapi juga pada ketundukan hati pada kewajiban, yang darinya dapat diharapkan sebuah kesan yang lebih luas, karena ini membawa serta prinsip-prinsip (dan yang pertama hanya gejolak). Dengan sedikit refleksi, akan selalu ditemukan suatu kesalahan yang dilakukan, dengan cara apa pun, dalam kaitannya dengan umat manusia (bahkan jika itu tidak lebih dari ini: kenikmatan atas keuntungan-keuntungan yang disebabkan oleh ketidaksetaraan manusia dalam tatanan sipil, yang akibatnya membuat orang lain terampas haknya), dan dengan demikian imajinasi yang dianggap berjasa tidak menyingkirkan pemikiran tentang kewajiban.



Namun, andaikanlah ancaman-ancaman terakhir telah dilancarkan. Di tengah para pemfitnah, ada sahabat-sahabat terbaiknya, yang kini menolak persahabatannya; kerabat dekatnya, yang mengancam akan mencabut hak warisnya (ia, yang tidak punya sumber daya); individu-individu yang berkuasa yang dapat menganiaya dan menyiksanya dalam kondisi atau tempat apa pun; seorang pangeran yang mengancam akan merampas kebebasan dan nyawanya sendiri. Tetapi, agar penderitaan meluap dan untuk membuatnya juga merasakan rasa sakit yang hanya dapat dirasakan secara mendalam oleh hati yang baik secara moral, bayangkanlah keluarganya terancam oleh kemiskinan dan kebutuhan yang ekstrem, memohon padanya untuk menyerah; kita juga bisa membayangkan orang yang sama, meskipun jujur, namun dapat terpengaruh oleh perasaan belas kasihan dan oleh penderitaannya sendiri, pada saat di mana ia tidak akan pernah berharap untuk hidup di hari ini yang menundukkannya pada rasa sakit yang begitu berat, namun tetap setia pada tujuannya untuk bersikap terhormat, tanpa keraguan atau kebimbangan sedikit pun. Maka pendengar muda itu secara bertahap akan naik dari persetujuan sederhana ke kekaguman, dari kekaguman ke keterpesonaan, dan akhirnya, ke rasa takzim terbesar dan keinginan yang membara untuk dapat menjadi orang itu (meskipun tidak dalam situasi seperti itu). Kebajikan, bagaimanapun, dalam kasus ini memiliki nilai yang sangat besar *karena* harganya sangat mahal, dan bukan karena ia membawa keuntungan apa pun. Seluruh kekaguman dan usaha untuk menyerupai karakter ini sepenuhnya berlandaskan pada kemurnian prinsip moral, yang tidak dapat direpresentasikan atau ditonjolkan dengan kejelasan yang nyata tanpa memisahkan dari daya-daya pendorong tindakan segala sesuatu yang dapat diperhitungkan oleh manusia sebagai kebahagiaan.

Dengan demikian, moralitas memiliki kekuatan yang lebih besar atas hati manusia semakin murni kita menunjukkannya. Dari sini disimpulkan bahwa jika hukum moral, jika citra kekudusan dan kebajikan harus memberikan pengaruh apa pun pada jiwa kita, ia tidak dapat melakukannya kecuali jika ia disajikan sebagai daya pendorong yang murni dan dilucuti dari semua pertimbangan kepentingan pribadi, karena terutama dalam kemalanganlah ia menunjukkan semua martabatnya. Segala sesuatu yang ketiadaannya memperkuat efek dari sebuah kekuatan pendorong harus dianggap sebagai sebuah rintangan. Akibatnya, semua campuran daya pendorong yang berasal dari kebahagiaan itu sendiri merupakan sebuah rintangan bagi pengaruh hukum moral terhadap hati manusia. Lebih jauh lagi, saya berpendapat bahwa bahkan dalam tindakan yang patut dikagumi itu, jika tidak ada motif lain yang diasumsikan selain pertimbangan akan kewajiban, maka rasa hormat terhadap hukum ini akan bekerja lebih kuat pada jiwa pendengar, yang mungkin menumbuhkan semacam pretensi batin akan kebesaran jiwa, akan perasaan-perasaan yang mulia dan berjasa. Dan akibatnya, adalah kewajiban dan bukan jasa yang menghasilkan pada jiwa tidak hanya pengaruh yang paling pasti, tetapi juga, jika direpresentasikan dalam cahaya sejati dari ketaktergoyahannya, pengaruh yang paling menusuk.

Di zaman kita sekarang, ketika orang berharap—dengan perasaan-perasaan yang lembut dan penuh belas kasih, selain pretensi-pretensi muluk lainnya, yang semuanya sia-sia dan lebih melemahkan daripada menguatkan hati—untuk lebih baik mempengaruhi jiwa daripada dengan representasi yang kering dan keras

tentang kewajiban, yang lebih sesuai dengan ketidaksempurnaan kodrat manusia dan kemajuannya di jalan kebaikan, maka merujuk pada metode ini menjadi lebih mendesak dari sebelumnya. Menyajikan sebagai contoh bagi anak-anak tindakan-tindakan yang dianggap mulia, murah hati, dan berjasa dengan tujuan untuk menarik antusiasme mereka, adalah proses yang sama sekali bertentangan dengan tujuan yang diusulkan. Karena mereka belum cukup maju dalam ketaatan pada kewajiban yang paling umum dan bahkan dalam penilaian yang tepat tentangnya, imajinasi mereka menjadi fantastis dan melamun. Bahkan di bagian umat manusia yang paling terpelajar dan berpengalaman, sarana yang dianggap ini, jika tidak membawa bencana, tidak menghasilkan efek moral yang berharga pada jiwa seperti yang diharapkan darinya.

Semua perasaan, terutama yang harus menghasilkan usaha luar biasa, harus memberikan efeknya pada saat gejolaknya dan sebelum mereda, karena jika tidak, ia tidak efektif; karena hati secara alami kembali ke gerakan vitalnya yang moderat dan alami, dan kemudian jatuh ke dalam kehangatan suam-suam kuku yang sebelumnya menjadi ciri khasnya, karena ia berhasil digairahkan sejenak tetapi tidak dikuatkan. Prinsip-prinsip harus dibangun di atas konsep-konsep; di atas landasan-landasan lain hanya muncul gerakan-gerakan sesaat yang tidak dapat memberikan nilai moral apa pun pada pribadi, bahkan tidak juga kepercayaan pada diri sendiri, yang tanpanya kesadaran akan keadaan moral jiwa dan karakternya, kebaikan tertinggi manusia, tidak dapat terwujud. Nah, agar konsep-konsep ini menjadi praktis secara subjektif, mereka tidak boleh diterapkan dengan cara yang dari penggunaannya dihasilkan motif-motif kekaguman atau penghargaan bagi kemanusiaan, tetapi harus dipertimbangkan dalam representasinya dalam kaitannya dengan manusia dan untuk penggunaan individualnya. Hukum ini, meskipun disajikan kepada kita dalam aspek yang benar-benar terhormat, namun tidak menghasilkan kesan menarik yang akan diberikannya jika ia termasuk dalam elemen yang biasa bagi manusia, tetapi akan memaksanya untuk seringkali meninggalkan, bukan tanpa sedikit penyangkalan diri, kecenderungan itu, dan menyerahkan diri pada kecenderungan lain yang lebih tinggi, di mana ia hanya dapat mempertahankan diri dengan susah payah, dikuasai oleh ketakutan yang tidak menentu akan kemunduran. Singkatnya, hukum moral menuntut ketaatan *demi kewajiban* dan bukan karena kegemaran atau cinta pada kewajiban, sesuatu yang tidak boleh dan tidak dapat diasumsikan.

Izinkan saya sekarang melihat pada contoh berikut apakah dalam representasi sebuah tindakan yang mulia dan agung ada kekuatan dorongan internal yang lebih kuat yang bekerja pada daya pendorong secara subjektif, daripada jika ini hanya direpresentasikan sebagai kewajiban dalam kaitannya dengan hukum moral yang keras. Tindakan di mana seseorang, dengan bahaya terbesar, mencoba menyelamatkan para korban kapal karam, yang pada akhirnya mengorbankan nyawanya, dapat dihitung di satu sisi sebagai kewajiban, tetapi di sisi lain, sebagian besar, sebagai sebuah tindakan yang berjasa; tetapi penghargaan kita terhadap tindakan ini sangat berkurang ketika kita menganalisis konsep kewajiban terhadap diri sendiri, yang di sini tampaknya diabaikan. Pengorbanan nyawa yang murah hati untuk tanah air lebih menentukan; tetapi meskipun merupakan sebuah kewajiban yang sempurna untuk mengabdikan diri secara tanpa pamrih pada tujuan ini, dapat ada beberapa keraguan mengenai hal

itu, dan persoalan itu sendiri tidak memiliki kekuatan penuh dari sebuah model dan standar untuk ditiru. Namun, jika menyangkut sebuah kewajiban yang ketat, yang pelanggaraannya melukai hukum moral yang dipertimbangkan dalam dirinya sendiri dan independen dari semua pertimbangan mengenai kebaikan manusia, sebuah serangan terhadap kesuciannya (kewajiban-kewajiban ini biasa disebut kewajiban terhadap Tuhan, karena kita menyertakan di dalamnya ideal kekudusan dalam substansi); maka kita mengabdikan diri pada ketaatannya, dengan mengorbankan semua yang mungkin memiliki nilai apa pun bagi kecenderungan kita yang paling dalam, betapapun sempurnanya penghargaannya, dan kita menilai jiwa kita dikuatkan dan ditinggikan melalui contoh ini, karena di dalamnya kita melihat betapa mampunya kodrat manusia, meskipun segala sesuatu di dalamnya mungkin menentang daya pendorong ini. Juvenal mengusulkan sebuah contoh semacam ini dengan mengikuti sebuah gradasi yang sesuai untuk membuat pembaca merasakan dengan jelas kekuatan penggerak yang ada di dalam hukum kewajiban sebagai kewajiban:

*Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem*

*Integer; ambigusæ si quando citabere testis*

*Incertæ que rei, Phalaris licet imperet, ut sis*

*Falsus, et admoto dictet perjurio tauro:*

*Summum crede nefas animam præferre pudori,*

*Et propter vitam vivendi perdere causas* <sup>(21)</sup>

(Jadilah prajurit yang baik, wali yang baik, hakim yang juga

Jujur; jika suatu saat engkau dipanggil sebagai saksi dalam sebuah kasus yang meragukan

Dan tidak pasti, biarlah Phalaris memerintahkan agar engkau menjadi

Saksi palsu, dan mendiktekan sumpah palsu dengan banteng yang dibawa mendekat:

Percayalah bahwa adalah kejahatan terbesar untuk lebih memilih nyawa daripada kehormatan,

Dan demi hidup, kehilangan alasan-alasan untuk hidup)

Jika kita memasukkan ke dalam tindakan kita sesuatu yang menyanjung tentang ide jasa, maka daya pendorongnya akan tercampur dengan cinta diri; oleh karena itu, ada dukungan dari sisi kepekaan inderawi. Di sisi lain, menundukkan segalanya pada ide kekudusan kewajiban dan memelihara kesadaran bahwa kita dapat melakukannya karena mengakui hukum itu sebagai perintah dari nalar kita sendiri, seraya menyatakan bahwa kita harus melakukannya, berarti mengangkat diri kita sendiri, seolah-olah, jauh di atas dunia inderawi. Di dalam kesadaran akan hukum inilah terletak, secara tak terpisahkan darinya, daya pendorong dari sebuah fakultas yang menguasai kepekaan inderawi, meskipun tidak selalu dengan efek yang diinginkan. Tetapi realisasi yang tepat dari efek ini dapat kita harapkan ketika, melalui percobaan dan latihan yang sering dalam penggunaannya, yang pada awalnya jarang, ia memberi kita harapan akan

21 Juvenal – *Satira* 8. 79-84 = Jadilah prajurit yang baik, wali yang penuh perhatian dan juga hakim yang tidak memihak; jika suatu saat engkau dipanggil sebagai saksi dalam kasus yang mencurigakan, meskipun Phalaris menyuruhmu untuk berbohong, dan memerintahkanmu untuk bersumpah palsu, dengan mengancammu dengan banteng yang membara, percayalah selalu bahwa adalah sebuah kejahatan keji untuk lebih memilih nyawa daripada kehormatan, dan demi kehidupan, kehilangan apa yang membuatnya layak untuk dijalani.

realisasinya, menghasilkan sedikit demi sedikit dalam diri kita sebuah kepentingan yang lebih besar, meskipun murni moral.

Dengan demikian, terlihatlah bahwa metode ini berlangsung sebagai berikut: Pertama, yang dipertaruhkan hanyalah membuat penilaian, melalui hukum-hukum moral, menjadi sebuah kesibukan alami yang paralel dengan semua tindakan kita sendiri, tanpa, bagaimanapun, melupakan tindakan-tindakan bebas orang lain, sedemikian rupa sehingga ia menjadi, seolah-olah, sebuah kebiasaan yang memperkuat daya penilaian kita, dengan menyelidiki, setiap kali dengan pemahaman yang lebih dalam dan sebelum hal lain, apakah tindakan itu secara objektif sesuai dengan hukum moral, dan hukum yang mana. Di sini kita membedakan perhatian pada hukum yang hanya memberi kita prinsip kewajiban dari hukum lain yang sesungguhnya wajib (*leges obligandi* dari *legibus obligantibus*), seperti, misalnya, hukum yang memerintahkan untuk meringankan kemiskinan manusia dan hak manusia itu sendiri; yang terakhir meresepkan kewajiban-kewajiban esensial, sedangkan yang pertama menuntut kewajiban-kewajiban aksidental, sehingga setiap orang dapat memahami dengan demikian berbagai kewajiban yang bertepatan dalam tindakan yang sama. Poin lain yang perlu diperhatikan adalah pertanyaan apakah tindakan itu juga dilaksanakan (secara subjektif) *demi* hukum moral, dan akibatnya, apakah ia termasuk dalam maksimumnya; apakah ia, sebagai fakta, memiliki ketepatan moral, dan apakah ia, sebagai niat batin, memiliki nilai moral yang sejati. Tidak diragukan lagi bahwa latihan ini dan kesadaran akan budaya yang dihasilkan dari nalar kita ketika ia merumuskan penilaian-penilaiannya, dengan hanya berpegang pada yang praktis, haruslah secara bertahap menghasilkan dalam diri kita suatu kepentingan terhadap hukum yang mengatur nalar kita, dan akibatnya, terhadap tindakan-tindakan kita yang baik secara moral. Karena, pada akhirnya, kita akhirnya mencintai apa yang kita anggap sebagai faktor utama dari pengetahuan yang luas dalam penggunaan yang lebih ekstensif dari fakultas-fakultas kognitif kita, suatu ekstensi yang secara tepat dan khusus kita berutang pada apa yang di dalamnya kita temukan ketepatan moral, karena dalam tatanan hal-hal ini kita dapat menemukan nalar sepenuhnya berada dalam batas-batasnya ketika ia dapat menentukan *a priori*, menurut prinsip-prinsip tertentu, apa yang harus terjadi. Dengan demikian, seorang pengamat alam pada akhirnya akan menyukai objek-objek yang pada awalnya menjijikkan bagi indranya, ketika ia menemukan di dalamnya finalitas agung dari organisasinya, dan dengan demikian memberi makan nalarnya dalam penelitian-penelitian ini. Leibniz, misalnya, setelah dengan cermat memeriksa seekor serangga di bawah mikroskop, dengan hati-hati meletakkannya kembali di atas daun tempat ia menemukannya, karena, setelah memberinya pelajaran, dan oleh karena itu memberikan manfaat, serangga itu telah menjadi berhak atas rasa terima kasihnya.

Tetapi kepedulian untuk menilai ini, yang membuat kita merasakan perkembangan dari fakultas-fakultas kognitif kita, belum lagi merupakan kepentingan yang menyatu dengan tindakan-tindakan ketika kita menemukan moralitasnya. Ia hanya membuat seseorang dengan senang hati menghibur diri dengan merumuskan penilaian-penilaian tentang tindakan itu, memberikan pada kebajikan atau cara berpikir menurut hukum-hukum moral sebuah bentuk keindahan yang kita kagumi, tetapi yang tidak dengan sendirinya kita cari (*laudatur et alget* - dipuji dan dibiarkan kedinginan). Hal yang sama

terjadi ketika, dengan mempertimbangkan semua yang secara subjektif menghasilkan dalam diri kita semacam kesadaran akan harmoni yang ada di antara fakultas-fakultas representatif kita, di mana kita menemukan fakultas mengenal kita (pemahaman dan imajinasi) sepenuhnya diperkuat, ia menentukan sebuah kepuasan, yang dapat dikomunikasikan kepada orang lain, tetapi yang membuat kita acuh tak acuh terhadap keberadaan objek itu sendiri, dengan menganggapnya hanya sebagai kesempatan untuk mengetahui sifat dan watak dari anugerah-anugerah yang mengangkat kita di atas kodrat hewan.

Sekarang masuklah latihan kedua, yang akan bertujuan untuk menarik, melalui representasi yang tepat dari niat batin moral yang terkandung dalam contoh-contoh, perhatian pada kemurnian kehendak, di atas segalanya sebagai kesempurnaan *negatif* dari kehendak itu sendiri. Karena dalam sebuah tindakan yang dilakukan *demi kewajiban*, daya-daya pendorong dari kecenderungan, sebagai landasan determinasi, tidak memberikan pengaruh apa pun. Dari sini disimpulkan bahwa perhatian murid difokuskan pada kesadaran akan *kebebasannya*. Meskipun penolakan terhadap kecenderungan-kecenderungan ini pada pandangan pertama menyerupai semacam sensasi awal dari rasa sakit, namun, ketika murid melihat dirinya terbebas dari paksaan kebutuhan-kebutuhan sejati, ia kemudian akan merasakan semacam pembebasan dari kemajemukan pahit yang meliputinya dalam semua kebutuhan itu, sehingga jiwa menjadi peka terhadap pertunjukan kepuasan yang datang dari sumber-sumber lain yang sama sekali berbeda. Hati dengan demikian menjadi bebas dan lega dari beban yang selalu menindasnya secara tersembunyi, ketika dalam resolusi-resolusi yang murni moral, yang contoh-contohnya diajukan, manusia menemukan dirinya dihadapkan pada sebuah fakultas batin, yang ia sendiri, lebih jauh lagi, tidak mengenalnya dengan baik: kebebasan internal untuk membebaskan diri dari kekerasan yang mendesak dari kecenderungan-kecenderungan hingga pada titik di mana tidak ada satu pun, bahkan yang paling kita sayangi sekalipun, yang dapat mempengaruhi sebuah resolusi di mana penggunaan nalar kita menjadi sangat penting. Andaikan, misalnya, sebuah kasus di mana hanya saya yang tahu bahwa kesalahan ada pada saya, di mana pengakuan spontan saya dan harapan akan kepuasan dalam memperbaikinya bertentangan dengan kesombongan, kepentingan pribadi, dan bahkan antipati yang tidak tidak sah yang saya rasakan terhadap individu yang haknya telah saya langgar, sebuah pertentangan yang menjadi gigih; namun, jika saya dapat mengatasi semua keraguan ini, maka di sana menjadi jelas kesadaran akan kecenderungan-kecenderungan dan keadaan-keadaan yang menguntungkan, selain kemungkinan untuk mencukupi diri sendiri, yang selalu terbukti bermanfaat bagi saya dalam aspek-aspek lain. Dari sini akan disimpulkan bahwa hukum kewajiban, dalam nilai positif yang ketaatannya membuat kita merasakan, akan menemukan akses yang mudah ke dalam sanubari kita, berkat rasa hormat terhadap diri kita sendiri, yang berasal dari kesadaran akan kebebasan kita. Jika rasa hormat ini ditegakkan dengan baik, jika manusia tidak takut akan apa pun selain menemukan dirinya, di hadapan matanya sendiri dalam pemeriksaan batin, hina dan menjijikkan, maka sekarang di atas perasaan ini dapat didasarkan semua watak moral yang baik, karena ini merupakan penjaga

terbaik, mungkin satu-satunya yang mampu mencegah naluri-naluri yang tidak mulia, yang mampu merusak, untuk menembus ke dalam jiwa.

Saya hanya ingin menunjukkan di sini maksim-maksim yang paling umum dari metodologi sebuah doktrin untuk metode pendidikan dan praktik moral. Karena kemajemukan kewajiban-kewajiban menuntut untuk setiap jenisnya determinasi-determinasi khusus lainnya, dan ini akan merupakan subjek yang sangat luas, saya akan dimaafkan jika saya, dalam sebuah karya seperti ini, yang hanyalah sebuah latihan pendahuluan, hanya memaparkan poin-poin fundamental.





## KONKLUSI

Dua hal memenuhi jiwa dengan kekaguman dan rasa takzim yang senantiasa baru dan semakin bertambah, semakin sering dan tekun pemikiran merenungkannya: langit berbintang di atasku dan hukum moral di dalam diriku. Kedua hal ini tidak perlu saya cari dan sekadar andaikan seolah-olah terbungkus dalam kegelapan atau berada di ranah transenden, di luar cakrawala saya; saya melihatnya di hadapan saya dan menghubungkannya secara langsung dengan kesadaran akan keberadaan saya. Yang pertama dimulai dari tempat yang saya tempati di dunia inderawi eksternal dan mencakup hubungan di mana saya berada dengan kemegahan yang tak terhitung dari dunia di atas dunia dan sistem di atas sistem, dalam waktu tak terbatas dari gerakan periodik mereka, awal mula, dan kelangsungannya. Yang kedua dimulai dari diri saya yang tak terlihat, dari kepribadian saya, menempatkan saya di sebuah dunia yang memiliki ketidakterhinggaan sejati, namun hanya dapat ditembus oleh pemahaman, dan dengan dunia itulah saya mengenali diri saya (dan, oleh karena itu, juga dengan semua dunia yang terlihat itu) dalam sebuah hubungan yang universal dan niscaya, bukan hanya kontingen seperti dalam hubungan dengan yang lain itu. Pemandangan pertama dari kerumunan dunia yang tak terhitung jumlahnya memusnahkan, seolah-olah, pentingnya diri saya sebagai makhluk hewani, yang harus mengembalikan kepada planet ini (sebuah titik belaka di alam semesta) materi dari mana ia dibuat, setelah diberkahi (entah bagaimana) untuk waktu yang singkat, dengan daya hidup. Yang kedua, di sisi lain, secara tak terbatas meninggikan nilai saya sebagai intelegensi melalui kepribadian saya, di mana hukum moral mengungkapkan kepada saya sebuah kehidupan yang independen dari kehewanan dan juga dari seluruh dunia inderawi, setidaknya sejauh dapat disimpulkan dari determinasi yang sesuai dengan tujuan yang diterima oleh keberadaan saya melalui hukum ini, yang tidak terbatas pada kondisi-kondisi dan batas-batas kehidupan ini, tetapi, sebaliknya, melampaui hingga tak terbatas.

Tetapi kekaguman dan rasa hormat dapat mendorong penyelidikan, tanpa, bagaimanapun, menutupi kekurangannya. Apa yang harus dilakukan, oleh karena itu, untuk memulainya dengan cara yang berguna dan sesuai dengan keluhuran objeknya?

Contoh-contoh, di sini, dapat berfungsi sebagai peringatan, tetapi juga sebagai model. Pertimbangan tentang dunia dimulai dengan pandangan paling cemerlang yang dapat disajikan kepada indra manusia dan yang dapat dirangkul oleh pemahamannya dalam jangkauannya yang terluas, dan berakhir dengan astrologi.

Moral dimulai dengan sifat paling mulia dari kodrat manusia, yang pengembangan dan budayanya mengarah pada kegunaan yang tak terbatas, dan berakhir dengan mistisisme atau takhayul. Demikianlah yang terjadi dalam semua percobaan, meskipun kasar, di mana bagian dominan dari subjek bergantung pada penggunaan nalar, karena penggunaan semacam itu tidak diperoleh dengan sendirinya melalui latihan yang sering, seperti yang terjadi pada penggunaan kaki, terutama dalam kaitannya dengan sifat-sifat yang tidak dapat dipaparkan secara langsung dalam pengalaman biasa. Tetapi segera setelah, meskipun terlambat, maksim untuk merenungkan terlebih dahulu semua langkah yang akan diartikulasikan oleh nalar menjadi berpotensi, dan tidak membiarkan maksim tersebut diikuti kecuali dalam kerangka sebuah metode yang telah diperiksa sebelumnya, maka akan ditanamkan pada penilaian atas bangunan dunia sebuah arahan yang sama sekali berbeda, dan kemudian, melaluinya, akan diperoleh hasil yang jauh lebih membahagiakan. Jatuhnya sebuah batu dan gerakan sebuah katapel, yang dianalisis dalam elemen-elemennya dan dalam kekuatan-kekuatan yang dieksternalisasikan olehnya, ketika diperlakukan secara matematis, pada akhirnya menghasilkan konsepsi tentang dunia ini, yang jelas dan tak berubah untuk selamanya, yang dapat diharapkan akan diperluas dengan pengamatan-pengamatan progresif, tanpa takut akan kemunduran apa pun.

Menempuh jalan yang sama dalam studi tentang watak moral dari kodrat kita adalah sesuatu yang dapat dinasihatkan oleh contoh ini kepada kita, memberi kita harapan akan keberhasilan yang sama membahagiakannya. Kita memiliki contoh-contoh dari penilaian moral nalar di tangan kita. Oleh karena itu, kita harus menganalisisnya dalam konsep-konsep elementernya, dengan melakukan, karena kurangnya matematika, sebuah proses yang mirip dengan kimia, yaitu pemisahan antara yang empiris dan yang rasional yang mungkin ditemukan dalam hal ini, melalui percobaan-percobaan berulang pada pemahaman manusia biasa. Dengan demikian, kita dapat mengenal keduanya dalam keadaan murni dan mengetahui dengan pasti apa yang dapat dihasilkan oleh masing-masing dengan sendirinya, sehingga mencegah, di satu sisi, kesalahan dari sebuah penilaian, meskipun kasar dan tanpa pengalaman, dan di sisi lain (yang bahkan lebih perlu), lonjakan-lonjakan jenius yang, seperti yang biasa terjadi pada para penganut batu filsuf, menjanjikan, tanpa penyelidikan metodis atau pengetahuan tentang alam, harta karun imajiner, tanpa menghargai yang sejati. Singkatnya: ilmu pengetahuan (yang dicari melalui kritik dan dijalankan dengan metode) adalah pintu sempit yang menuju ke doktrin kebijaksanaan, jika kita memahami ini tidak hanya dengan apa yang harus dilakukan, tetapi dengan apa yang harus berfungsi sebagai benang penuntun bagi para guru untuk menjelaskan dengan baik dan dengan pengetahuan penuh jalan kebijaksanaan, yang harus diikuti oleh semua, dan menjaga orang lain dari kesalahan. Ilmu pengetahuan ini harus dijaga oleh filsafat, dan publik tidak boleh mengambil bagian dalam penyelidikan yang begitu rumit, meskipun harus berpartisipasi dengan minat yang hidup dalam doktrin-doktrin yang mungkin muncul, setelah elaborasi ini, dengan kejelasan yang cemerlang.



## INDEKS TEMATIS

### A

**Akal Budi (Nalar)**, lihat juga *Nalar*

disiplin atas, 70

kebutuhan nalar murni, 16, 116

sebagai daya penentu kehendak, 5, 25, 30

sebagai landasan hukum moral, 22, 53, 67

sebagai satu kesatuan (teoretis dan praktis), 101, 105

upaya untuk menyatukan pengetahuannya dalam satu prinsip, 76

### A priori

deduksi prinsip-prinsip, 39

hukum praktis, 21, 54, 75

imperatif kategoris, 30

kebebasan sebagai syarat yang diketahui *a priori*, 9

kebenaran *a priori* vs pengalaman, 15

pengetahuan, 1, 39, 41, 109

postulat sebagai proposisi teoretis yang tak terbukti, 107

prinsip-prinsip, 1, 12, 16, 26, 75, 76, 99

rasa hormat sebagai perasaan yang diketahui *a priori*, 63

### Analitika Nalar Murni Praktis

elusidasi kritis atas, 12, 75–88

sebagai bagian pertama dari Kritik, 11, 28

struktur dan pembagiannya, 11, 75

### Antinomi Nalar Praktis

definisi dan problema, 99

solusi kritis atas, 12, 100

### Aristoteles

kategori-kategori Aristotelian, 6

### Otonomi (Autonomie)

sebagai prinsip dari martabat manusia, 6

**kehendak**, 7, 32, 35, 106

sebagai satu-satunya prinsip hukum moral, 32

vs heteronomi, 32, 55, 91

### B

### Baik dan Jahat (Gute und Böse)

ditentukan *setelah* dan *melalui* hukum moral, 55, 91

konsepnya sebagai objek nalar murni praktis, 12, 49

pembedaan dari *nikmat* dan *tidak nikmat* (*Wohl* dan *Übel*), 52, 53

sebagai rujukan pada tindakan, bukan pada perasaan, 53

## C

### Cinta Diri (Selbstliebe)

- dibedakan dari kecongkakan (*Eigendünkel*), 63
- sebagai prinsip dari kebahagiaan, 23, 25
- vs moralitas, 34, 64

### Crusius, Christian August

- sebagai sumber prinsip moral teologis, 38

## D

### Deduksi (Deduktion)

- dari hukum moral, mustahil secara teoretis, 42, 43
- dari kebebasan, melalui hukum moral, 43
- prinsip-prinsip nalar murni praktis, 11, 39

### Dialektika Nalar Murni Praktis

- definisi dan masalahnya, 89, 90
- dalam penentuan konsep Kebaikan Tertinggi, 12, 97

## E

### Egoisme (Egoismus, Selbstsucht)

- Sebagai cinta diri (*philautia*) dan kecongkakan (*arrogantia*), 63

### Eksistensi (Existenz)

- Dari Tuhan, sebagai postulat, 12, 103, 108
- Dalam waktu, sebagai ciri fenomena, 79, 83, 84, 99
- Inteligibel (di luar waktu), sebagai noumenon, 39, 81
- Proposisi eksistensial, sebagai sintetis, 113

### Elusidasi Kritis (Kritische Beleuchtung)

- Atas Analitika Nalar Murni Praktis, 12, 75–88

### Empirisme (Empirismus)

- Sebagai sumber skeptisisme, 16, 47
- Tidak dapat menjadi landasan hukum universal dan niscaya, 15, 26, 46
- Dari nalar praktis (menjadikan kebahagiaan sebagai prinsip), 61, 74
- Prinsip-prinsip material moralitas sebagai, 38, 77
- vs. Rasionalisme, 16

### Epikuros (Epicurus)

- Prinsipnya sebagai prinsip kebahagiaan/kenikmatan, 24, 38, 97
- Kesalahannya dalam menyamakan kebajikan dan kebahagiaan, 94, 112, 113
- Diktumnya, 100

### Estetika (Ästhetik)

- Dari nalar murni praktis (sebagai analogi), 75
- Kepuasan estetis vs. kepuasan intelektual/moral, 98

## F

### Fakta Nalar (Faktum der Vernunft)

- Kesadaran akan hukum moral sebagai, 31, 39, 43
- Sebagai dasar deduksi kebebasan, 43
- Mendahului ilmu pengetahuan, 76

### Fanatisme (Schwärmerei)

- Sebagai bahaya yang dihindari melalui tipik nalar praktis, 61, 74
- Mistisisme fanatik (moral dan religius), 71

**Filsafat**

- Sebagai doktrin kebijaksanaan (*Weisheit*), 90, 91
- Kesalahan para filsuf mengenai Kebaikan Tertinggi, 55
- Metode filosofis yang benar, 13, 55, 88
- Perannya dalam menjaga ilmu pengetahuan, 131
- Sekolah-sekolah Yunani (Stoa, Epikurean, Sinis), 25, 94, 105, 127

**Formula**

- Hukum moral sebagai, 12
- Pentingnya bagi filsafat moral, 12, 55
- Rumus skolastik (*nihil appetimus...*), 52

**G****Ganjaran (Belohnung)**

- Sebagai mekanisme yang merusak kebebasan, 36

**Gesinnung**, lihat *Watak atau Niat Batin*

**H****Hak (Recht)**

- Nalar murni dalam penggunaan praktisnya, 12, 41

**Hukum Alam (Naturgesetz)**

- Sebagai tipe (*Typus*) dari hukum moral, 59, 60
- Kausalitas menurut (mekanisme alamiah), 28, 43, 78, 79
- Harmoni dengan hukum kebebasan sebagai syarat Kebaikan Tertinggi, 118
- Universalitasnya sebagai perbandingan bagi maksim, 5, 27

**Hukum Moral (Sittengesetz)**

- Sebagai *fakta nalar* (*Faktum der Vernunft*), 31, 39, 43
- Sebagai daya pendorong (*Triebfeder*) sejati, 62, 63, 67
- Sebagai hukum kebebasan, 17, 32, 43, 59
- Sebagai *ratio cognoscendi* dari kebebasan, 9, 29
- Formulasinya (Imperatif Kategoris), 5, 30
- Kekudusan (*Heiligkeit*) dan sifatnya yang tak fleksibel, 69, 70, 71, 106
- Menghasilkan humiliasi dan rasa hormat, 63, 64, 67
- Objeknya (Kebaikan Tertinggi), 91, 106
- Otonomi dan universalitasnya, 5, 30, 31
- Sifatnya yang tak bersyarat dan apodiktis, 9, 29, 42
- vs. prinsip kebahagiaan, 36, 77

**Harkat/Martabat (Würde)**

- Dari kodrat manusia, 6
- Otonomi sebagai prinsipnya, 6
- Pribadi, 74

**Heteronomi (Heteronomie)**

- Dari kehendak pilihan, 32
- Prinsip-prinsipnya, 55, 91
- vs. Otonomi, 32, 55, 106

**Hipotetis**, lihat *Imperatif*

**Hormat (Achtung)**

- Sebagai satu-satunya perasaan moral, 68, 81
- Sebagai daya pendorong moral, 67, 83
- Ditujukan pada pribadi, bukan benda, 65
- Efek dari hukum moral pada perasaan, 63, 64, 67

vs. cinta atau kecenderungan, 69

**Hume, David**

Kritiknya terhadap kausalitas, 45, 46, 47

Empirisme dan skeptisismenya, 15, 16, 47

**Hutcheson, Francis**

Sebagai sumber prinsip perasaan moral, 37, 38

**I**

**Ide (Idee)**

Sebagai konsep nalar yang tak dapat diberikan dalam pengalaman, 6, 9

Tuhan, kebebasan, dan imortalitas, 9, 109, 110, 111

Menerima realitas objektif melalui nalar praktis, 110, 111

vs. konsep pemahaman (kategori), 111

**Ideal (Ideal)**

Kekudusan sebagai, 69, 71

Wujud Asali sebagai, 109

Kebijaksanaan sebagai, 91

**Ilusi (Illusion, Schein)**

Dialektika nalar, 90

Dalam mencampurkan daya pendorong moral dan inderawi, 97

Dari kecongkakan (*Eigendünkel*), 63

**Imortalitas (Unsterblichkeit)**

Sebagai postulat nalar murni praktis, 9, 12, 107

Sebagai syarat niscaya untuk mencapai Kebaikan Tertinggi, 107

Kebutuhan akan kemajuan tak-terhingga menuju kekudusan, 107

**Imperatif (Imperativ)**

Sebagai aturan yang ditandai 'keharusan' (*Sollen*), 21

Hipotetis, 21, 22

Kategoris, 5, 22

Sebagai hukum dasar nalar murni praktis, 30

Kemungkinannya, 5

Satu-satunya yang merupakan hukum praktis, 21

**Independensi (Unabhängigkeit)**

Dari kehendak terhadap alam inderawi (kebebasan), 28, 109

Dari nalar praktis terhadap determinasi inderawi, 94

**Kepentingan (Interesse)**

Definisi, 67

Moral, 67, 98

Praktis vs. Spekulatif, 100, 101

Primasi kepentingan praktis, 100, 101

**Intuisi (Anschauung)**

Absennya dalam nalar praktis, 41, 59

Intelektual, tidak mungkin bagi manusia, 31, 42, 82

Sebagai syarat pengetahuan teoretis, 39, 41, 110

Inderawi (ruang dan waktu), 39

**J**

**Juvenal**

Kutipannya sebagai contoh kekuatan hukum kewajiban, 86, 149



## K

**Kategori (Kategorien)**

Sebagai konsep murni pemahaman, 7, 38

Dari Kebebasan, 12, 56, 57, 70

Tabel, 58, 70

Keunggulannya atas kategori kodrat, 57

Dari Kodrat (Alam), 57

Deduksi Kategori, 132

Penerapannya pada *noumena*, 11, 48, 49

**Kausalitas (Kausalität)**

Sebagai kebebasan (kausalitas *noumenon*), 10, 17, 43, 49, 81, 87

Sebagai mekanisme alamiah, 28, 78, 79

Konsep Hume tentang, 45, 46, 47

Penyatuan antara kebebasan dan mekanisme alam, 11, 78, 81

**Kebebasan (Freiheit)**

Sebagai *ratio essendi* (alasan keberadaan) dari hukum moral, 9

Sebagai postulat nalar murni praktis, 109

Sebagai syarat dari hukum moral, 9, 29

Deduksi kebebasan melalui hukum moral, 43, 87

Kausalitas melalui, lihat *Kausalitas*

Positif vs. Negatif, 32

Psikologis vs. Transendental, 80

vs. Mekanisme Alam, 29, 78, 79, 81

**Kebahagiaan (Glückseligkeit)**

Sebagai elemen dari Kebaikan Tertinggi, 93, 97, 103, 111

Sebagai prinsip cinta diri, 23, 25, 34

Bukan doktrin moralitas, 35, 77, 107

Kelayakan untuk menjadi bahagia (*Würdigkeit*), 93, 107, 111

Tidak dapat menjadi prinsip universal, 26, 35

**Kebajikan (Tugend)**

Sebagai kondisi *suprem* dari Kebaikan Tertinggi, 93

Sebagai kemajuan tak-terhingga menuju kekudusan, 32, 69, 71, 102

Sebagai perjuangan moral, 71

Definisi Stoa vs. Epikurean, 94, 105

**Kebaikan Tertinggi (das höchste Gut)**

Sebagai objek dari nalar murni praktis, 91, 100, 103

Sebagai kesatuan dari kebajikan dan kebahagiaan, 93, 97

Antinomi dalam konsepnya, 99

Kemungkinannya menuntut postulat Tuhan dan imortalitas, 103, 107, 109

*Supremum* vs. *Consummatum* (Tertinggi vs. Tuntas), 93, 97

**Kehendak (Wille)**

Otonomi kehendak, lihat *Otonomi*

Heteronomi kehendak, lihat *Heteronomi*

Kehendak Baik (*guter Wille*), 6, 32, 54

Kehendak Murni (*reiner Wille*), 31, 32, 49, 55, 91

Kehendak Suci/Kudus (*heiliger Wille*), 31, 69, 71

Sebagai daya berkehendak (*Begehrungsvermögen*), 13, 21, 23, 49

**Kewajiban (Pflicht)**

Sebagai paksaan (*Nötigung*) moral, 31, 68

Bertindak *demi kewajiban* vs. *sesuai dengan kewajiban*, 69

- Sebagai satu-satunya motif moral sejati, 69, 81, 125
- Hubungannya dengan rasa hormat, 69, 70
- Sempurna vs. Tidak Sempurna, 58
- Konklusi (Kesimpulan)**, 130, 139
- Kritik (Kritik)**
  - atas Nalar Praktis vs. Nalar Murni Praktis, 9, 17
  - Metodenya, 13, 88, 131
- L**
- Legalitas (Legalität)**
  - Tindakan yang sesuai dengan hukum, 6, 62
  - vs. Moralitas, 69
- Legislasi (Gesetzgebung)**
  - Bentuk legislasi universal sebagai ciri hukum moral, 5, 27, 30
  - Nalar murni sebagai pemberi hukum (*legislator*), 30, 63
- Leibniz, Gottfried Wilhelm**
  - Automaton spirituale*, 80, 82
  - Contohnya dengan serangga, 127, 150
- M**
- Maksim (Maxime)**
  - Sebagai prinsip subjektif dari tindakan, 5, 21, 27
  - Pengujian universalitasnya, 27, 60
  - vs. Hukum objektif, 21
- Mandeville, Bernard**
  - Sebagai sumber prinsip moral dari tatanan sipil, 38
- Mendelssohn, Moses**
  - Teorinya tentang keberadaan dalam waktu, 84, 99
- Metafisika Kesusilaan, Landasan (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)**
  - Sebagai karya pendahulu, 12, 13, 39
- Metodologi Nalar Murni Praktis**, 12, 121–154
- Mistisisme (Mystizismus)**
  - Sebagai bahaya bagi nalar praktis, 61, 71, 72
  - Moral dan religius, 71
- Montaigne, Michel de**
  - Sebagai sumber prinsip moral dari pendidikan, 38
- Moralitas (Moralität)**
  - Bersemayam dalam niat batin (*Gesinnung*), 69
  - Sebagai kelayakan untuk menjadi bahagia, 77, 107
  - vs. Legalitas, 69
  - Prinsip tunggalnya (otonomi), 32
- N**
- Nalar (Vernunft)**
  - Praktis vs. Spekulatif/Teoretis, 1, 9, 10, 17, 41, 75, 100
  - Primasi Nalar Praktis, 12, 100, 101, 105
  - Kebutuhan Nalar Murni, 16, 116, 117
  - Postulat Nalar Murni Praktis, lihat *Postulat*
  - Fakta Nalar, lihat *Fakta Nalar*
- Niat Batin (Gesinnung)**, lihat juga *Watak*

- Sebagai lokus dari nilai moral, 32, 69, 71  
 vs. Tindakan lahiriah, 62, 69
- Noumenon (Noumenon)**  
 Manusia sebagai noumenon (subjek kebebasan), 11, 81, 82  
 vs. Fenomena, 6, 11, 39, 79, 81  
 Penerapan kategori pada, 11, 48, 49  
 Penyebutan dalam teks, 6, 11
- O**
- Objek (Gegenstand)**  
 Dari nalar murni praktis (Kebaikan dan Kejahatan), 49, 51  
 Sebagai materi dari hukum praktis, 22, 27  
 Sebagai tujuan yang mendahului kehendak (dalam heteronomi), 55  
 Pengetahuan teoretis vs. penciptaan praktisnya, 17, 75  
 Tidak menentukan hukum moral, 55, 91
- Otonomi (Autonomie)**  
 Sebagai prinsip dari martabat manusia, 6  
**Kehendak**, 7, 32, 35, 39, 56, 74, 106  
 Sebagai satu-satunya prinsip hukum moral, 32  
 vs heteronomi, 32, 55, 91
- P**
- Paralogisme**  
 Nalar spekulatif mengenai immortalitas, 109
- Penilaian (Urteilstkraft)**  
 Tipik Penilaian Murni Praktis, 12, 57, 58, 59  
 Rasionalisme dari, 61  
 Sebagai latihan moral bagi kaum muda, 123, 146
- Perasaan (Gefühl)**  
 Sebagai landasan kebahagiaan dan kecenderungan (patologis), 23, 26, 37, 52  
 Tidak dapat menjadi landasan moralitas, 25, 51, 62  
**Perasaan Moral (moralisches Gefühl)**, 37, 38, 62, 67, 68  
 Sebagai efek dari hukum moral, bukan penyebabnya, 62, 67  
 Satu-satunya yang bukan patologis adalah rasa hormat, 67, 68
- Kepribadian (Persönlichkeit)**  
 Sebagai dasar dari harkat/martabat manusia, 5, 73, 88  
 Sebagai kebebasan dan independensi dari mekanisme alam, 73  
 Sebagai subjek dari hukum moral, 73, 74
- Platon**  
 Penilaiannya atas matematika, 78  
 Tentang asal-usul kategori, 132
- Postulat (Postulat)**  
 Dari nalar murni praktis (secara umum), 12, 109, 114  
**Immortalitas Jiwa**, 12, 102, 107  
**Keberadaan Tuhan**, 12, 103, 108  
**Kebebasan**, 42, 109  
 Sebagai kebutuhan praktis, bukan dogma teoretis, 109, 116
- Primasi Nalar Praktis (Primat der praktischen Vernunft)**  
 Definisi dan justifikasi, 12, 100, 101, 105
- Prinsip (Grundsatz)**

Subjektif (*lihat Maksim*) vs. Objektif (*lihat Hukum Moral*)

Praktis vs. Teoretis, 1, 21, 22, 23

Material vs. Formal, 22, 23, 27, 38, 54

Prinsip kebahagiaan, 25, 34, 35, 77

Prinsip moralitas, 32, 55, 62

**Priestley, Joseph**

Sebagai seorang fatalis yang konsisten, 82, 97

## Q

**Qualidade**, lihat *Kualitas*

## R

**Rasionalisme**

vs. Empirisme, 16

Dari penilaian praktis, 61

**Realitas Objektif (objektive Realität)**

Dari hukum moral, 42, 43

Dari Ide-ide nalar (kebebasan, Tuhan, imortalitas) yang diberikan oleh nalar praktis, 9, 10, 11, 43, 109, 110, 111

Tidak dapat dibuktikan secara spekulatif untuk Ide-ide, 10, 48

**Religius/Agama**

Sebagai tujuan akhir dari moralitas, 5, 71, 106, 107

Kewajiban sebagai perintah ilahi, 106

## S

**Skolion (Scholium)**

Definisi dan penggunaannya dalam teks, 1, 21, 23, 25, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 36

**Skeptisisme**

Sebagai konsekuensi dari empirisme Hume, 16, 47

Bahaya yang mengancam ilmu pengetahuan, 85

Nalar praktis sebagai jalan keluar dari, 9

**Stoa**

Konsep mereka tentang kebajikan dan kebahagiaan, 38, 94, 105

Kesalahan dalam menyamakan kebajikan dengan Kebaikan Tertinggi, 94, 105

Konsep “orang bijak” (*Weise*), 105, 127

**Summum Bonum**, lihat *Kebaikan Tertinggi*

**Suci/Kudus (Heiligkeit)**

Sebagai ideal yang tak tercapai bagi manusia, 32, 69, 71, 102, 106

Hukum moral sebagai hukum kekudusan, 70, 73

Kehendak Suci, 31, 69, 71

## T

**Teologi**

Moral, 106, 132

Rasional, 115

Konsep Tuhan dalam, 104, 113, 114

Sebagai hasil dari kebutuhan praktis, bukan spekulatif, 114, 115

**Tipik (Typik)**

Dari Penilaian Murni Praktis, 12, 57, 58, 59

Hukum alam sebagai tipe dari hukum moral, 59, 60

Fungsinya untuk menjaga dari empirisme dan mistisisme, 61, 74

## **Transendental**

Kebebasan, 9, 28, 80

Deduksi, 95

Ideal (Wujud Asali), 109

Penggunaan nalar (*transzendent* vs. *imanen*), 17, 43

## **Tuhan (Gott)**

Sebagai postulat nalar murni praktis, 9, 12, 103, 108

Sebagai syarat dari kemungkinan Kebaikan Tertinggi, 103, 104, 108

Konsepnya ditentukan oleh moralitas, bukan fisika, 113, 114

Cinta kepada Tuhan (praktis vs. patologis), 70

Kehendak Ilahi, 38, 62, 68

## **U**

### **Universalitas (Allgemeinheit)**

Sebagai bentuk dan syarat dari hukum moral, 5, 26, 27, 30

Prinsip kebahagiaan tidak mampu mencapai, 26, 35

## **V**

### **Voltaire**

Sebagai contoh penilaian karakter, 66, 80

## **W**

### **Watak (Gesinnung), lihat juga Niat Batin**

Sebagai lokus dari nilai moral, 32, 69, 71, 104

Moral, 71, 82, 97, 104, 120

Kesesuaian total dengan hukum moral (Kekudusan), 102

### **Weisheit, lihat Filsafat, sebagai doktrin kebijaksanaan**

### **Wizenmann, Thomas**

Kritiknya terhadap postulat dari kebutuhan, 117

### **Wohl und Weh (Kesejahteraan dan Kemalangan)**

Dibedakan dari *Gut und Böse* (Baik dan Jahat), 52, 53

Sebagai konsep yang berkaitan dengan perasaan inderawi, 52, 53

### **Wolff, Christian**

Sebagai sumber prinsip kesempurnaan, 38